فهرست
جلد زمان

ش ۳ ز ۱



کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: حاشیه بر حاشیه الهیات شرح تجرید

مؤلف متن: خواجه نصیرالدین طوسی — محشی ۱: مهدی احمد خفری

شارح: ملا علی قوشچی — مترجم — ۲: ملا عبدالرزاق لاهیجی

تاریخ تحریر: ۱۰۶۲ق — نوع خط: نسخ — تعداد سطر: ۲۲ سطر

جزء کتب: کلام — زبان: عربی — عدد اوراق: ۴۲

طول: ۲۱ — عرض: ۱۵ — شماره عمومی: ۲۱۰۸۳

وقفی / خریداری: شاه سلطان حسین — تاریخ وقف / خریداری: ۱۲۰۷ مرداد

ملاحظات:

۷۲/۱۰/۱۱

العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فافهم تمت الرسالة في ذي الحجة من شهور سنة ١٢٤٣

ای برادر تا توانی کوش در رفع حجب
چاره جمع کتب با مختصر است و سیر در آنها
حیرتی و فراغت از آنها سابرۀ حسرتی

بيت

فنکرار کتب را کهله
والاتم فضل

وزنه الحلي الراجي الى رحمة ربه الغني ...

(ختم: الراجي ... حسن ...)

ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو كتاب الالفاظ الخمسة وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباري ارمنياس وهو القضايا والقياس والبرهان والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والمغالطة وهي المغالطة والشعر والاشياء التعليمية كلها مجتمعة في المنطق

قال بعض الحكماء الفلسفة ادراكها محبة العلوم والاطلاع معرفة حقائق الموجودات واقران العقل والعمل بما يوافق العقل

قال بعض الاكابر ليس
الملك الا في التدبير وليس
النجاة الا في التفويض فوضت
امري الى الله

المباحثة

قال الامام الرازي في شرح عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من المضايق المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والدليل عليه من ذا الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير بالسرمد فهذا الاعتبار سرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته لا الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو الزمان انتهى

ظهور تو بمنست دجود من از تو فلست تظهر لولاي لم اكن لولاك

كان تلامذة افلاطون ثلث فرق فمنهم الاشراقيون والرواقيون والمشاؤون فالاشراقيون هم الذين جردوا الواح عقولهم عن النقوش الكونية فاشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من غير توسط العبارات وتحلل الاشارات والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته واشاراته والمشاؤون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتعلمون منه قواعد الحكمة في تلك الحالة وكان ارسطو منهم وربما قيل ان المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب ارسطو لا في ركاب افلاطون

والله اعلم

من الحديث الدليل الصادق ان يجمع بين بنتيه ... ولد فاطمة فانه ... قال النبي ... فقلت بلى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارض السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى والعروة الوثقى فى البدو والرجعى وله الممات والمحيى فى الاخرة والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومصابيح الدجى الفايزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى والعلو المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى اما بعد فيقول العبد الراجى وباب ربه الملتجى عبد الرزاق على بن الحسين اللاهيجى وفقه الله لمراضيه وجعل مستقبل حاله خيرا من ماضيه هذه تعليقات هى على الحواشى الخفرية المعلقة على شرح الهيات التجريد وتتمات يستضئ باضائتها ذهن كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقات هى لشياطين الوهم كالرجوم وعند اولى الابصار وشروق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبرق الخاطف تنادى بالانوار كتبتها بالتماس جمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قرائتهم تلك الحواشى على فى ضيق الاوان نفعهم الله بها وساير طلاب اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان وولى الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان

قال المص اعلى الله مقامه المقصد الثالث فى اثبات الصانع تع اقول اى صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض عن المضاف اليه ولان المتبادر عند الاطلاق واعلاه اى الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه تع من هذه الحيثية اعنى من حيث صانعيته للعالم ومبدئيته له اذ لا سبيل لنا تع ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمى وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على برهان الانى الذى هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة له لا من حيث الذات وحيثية اخرى لا لورود الاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضع الواجب ويحمل عليه بالوجود بان يق الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض الموجود واجب وهذا ليس ببديهى كما لا يخفى وايضا على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد بالواجب الوجود فى نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا فى الواقع ولهذا العنوان حقيقة فى الخارج والحاصل ان لهذا المفهوم كساير المفهومات افرادا هى موجودة فى الذهن

ووجود

قال المحشى جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد ارتب مستيقظ وذهن متوقد يدرك الحقايق من نفسه ويستنبط العلوم بفكره من دون حاجة الى السماع من معلم ان لم يكن له قلب كذلك فلا اقل ان يكون ممن يسمع مع قلب حاضر وخاطر غير متوزع فان حضور القلب وفراغ الخاطر مما لا بد منه فى ادراك الحقايق منه

ولا يخفى ان ما ذكره وان كان صحيحا فى نفسه الا انه حاصل المقصود من المسئلة من ان يخرجها عن العلم الالهى لان الموضوع فيه على ما حقق هو الموجود بما هو موجود لا الواجب وكلامه محمول على سبيل التنزل فى التعليم تدبر

٥

ووجود المفهوم فى الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى قال الش لا شك فى وجود موجود اه اقول اى فى وجود الموجود بما هو موجود اى فى تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر الالهيين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او فى تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها على ما فى شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد ينتج ان الموجود الغير المذكور فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قال محقق التجريد على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير فى قول الش فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذى هو الموجود فى العبارة لا الى ما هو ابهم منه ومن موجوده الذى لا شك فيها كما لا يخفى قوله لانه اخصر واوثق واشرف اقول اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر اما من الذى اختير فيه حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه واما من الذى اختير فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاثبات باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمى الذى هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو قريب الى اللم فى الوثوق بل يكاد ان يكون فى مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال بالكون المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته تع بذاته من غير اعتبار زايد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يبعد غرابته او لان هذا الطريق لمى بخلاف ساير الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب فى نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى او لان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف اعنى مفهوم قولنا له مؤلف الذى هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير الطرق شبيهة بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول الى العلة اذ الحدوث والامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا فى طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولة له تع واما كونه اشرف فلان الوجود هو منبع كل

وكانه لم يقل فى وجود موجود على التنكير من ان يقول فى وجود الموجود على التعريف منه

يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى عن ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف فى الاعتذار عنه بانه كما لا شك فى وجود ممكن لا شك فى وجود موجود اذ موجود الموجود موجود بديهة وجود تعقل

وعلى هذا يمكن ان يق ان الموجود الذى لا شك فى وجوده واجب لان الممكن باشم رائحة الوجود بل هو سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فلا يمكن ان يكون ممكن فيكون الاديب فتدبر

فان كون طبيعة الوجود مشتملا على فرد ممكن هو الفرد الواجب اشتماله على الفرد الواجب لكن صار ان لكل فرد من الممكن والفرد الواجب وجودا فى نفسه ووجودا رابطيا بالنسبة الى طبيعة الوجود باعتبار كونه مشمولا لها وواقعا فى جملة افرادها فباعتبار الوجود فى نفسه يكون الواجب علة والممكن معلولا وباعتبار الوجود الرابطى يكون الامر بالعكس فتدبر منه

اقول التفصيل ان يقال المراد بكون الايجاد متقدما على موجود ما اما تقدمه على كل فرد من افراد الموجود او على مجموع الافراد من حيث هو مجموع او على طبيعة الموجود من حيث هي ومبنى الدليل انما هو على الاول
واما الثاني فالظاهر انه ليس بصحيح اذ اللازم على تقدير عدم الوجوب انما هو تقدم الايجاد على كل فرد من افراد الموجود وهو لا يستلزم التقدم على المجموع الا اذا كان متناهيا وليس بمفروض وبناء الجواب انما هو
على الثالث وحاصله ان اللازم من تقدم الايجاد على موجود ما انما هو تقدم طبيعة الايجاد على طبيعة الموجود فان طبيعة الموجود على تقدير اقتضائها الموجود في الممكن يكون ممكنة محتاجة الى الايجاد
لكونها طبيعة ناعتية تتوقف على طبيعة الموجود فيلزم الدور وحاصل الرد ان طبيعة الموجود وان كانت ممكنة محتاجة الى الايجاد لكنها ليست ...

وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجد آخر لا على ذلك الموجد المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا
فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة واجاب عنه خاتم الحكماء المجتهدين اعلى الله
مقامه في تعليقته بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية ليست شيئا مما موجودا ولان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا
المحقق صدر الحكماء المتألهين ادام الله بركاته في العالمين بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها
غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد
آخر كما في طبيعة الافراد المتوالية وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين
والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما و
متأخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك اي كون الطبيعة
في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون
في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد آخر اذ
ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة
مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان
لكن يجوز اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان يصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر بمعنى كونها
في ضمن فرد ذاتها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى معينة ويجوز ان يكون في ضمن تلك العوارض المشخصة
معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى فلا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة
النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان
الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء
الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الامر بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة شخصية
دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الامر متقدمة ومتأخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري
في الوحدة النوعية دون الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الامر ايضا لعدم
تحصيل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة
في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتسلسل في الذاتي

اقول لا يلزم شيء من ذلك لان العلة بالحقيقة ... الطبيعة ...
من حيث ... وكذا ... حصولها ...
متقدمة بالذات على حصولها الثاني ...
بالذات ... ٣٠٣

تسلسل وحوب كالامانه كما هو المشهور واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث العالم هو طريقة جماعة من
المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه
يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب
الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط
الحدوث وهو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا
قريب من الاول توضيحا وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات
الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين
وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريق الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال
لا شك في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء
الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقولون في الكرة ولا بد له من غاية هي
اشرف من ذاته ومن مباشرة التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفوس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة خارجة في كمالاتها
من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب
قوله يمكن نقض هذا الدليل بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول جعل مقدم
الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما
جعل كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله موثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند
الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم
الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليها وفي الوجه الثالث
ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على
تقدير وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل
لازم النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او
لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما للتالي الشرطية وثاني الامرين
دليلا عليه فتفطن جميع ذلك قوله اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما اعترض
عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد ما يتوقف عليه

ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول بعضها علة البعض مع دخولها
تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض الثاني
بان المحقق صرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع
حكم ممكن موجود وان مدار الاحتياج الى العلة ... فعلى هذا يكون المراد بمجموع ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع
فتوقفه على الايجاد المتوقف على الوجود ليلزم الدور بلا خفاء قوله ومنها ان الموجود المطلق من حيث هو
موجود مبدأ اقول ان اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على
نفسه لا محالة لان ذلك المبدأ موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون الطبيعة
الموجودة علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة
على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري من ان لزوم تقدم الشيء
على نفسه ان اراد الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا
ويمكن الاشتباه هيهنا ايضا بين التقدم والتأخر الزمانيين الجاريين على الطبيعة والتقدم والتأخر
الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل قوله وبذلك يثبت وجود الواجب
ليس المراد ان بهذه المقدمة فقط يثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى بديهية هي ان الموجود
من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فيقرر البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدأ
وان لا يكون له مبدأ وهو اجتماع النقيضين وانحصار الموجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او
نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدأ ولو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو
انحصر الموجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه والى تقرير المقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اشار
بقوله كما لا يخفى بادنى تامل فتم قوله سيشهدون به لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا ودليلا على
غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء
الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات متوجهون
بسرائرهم الى مبدأ الجود ومنبع الوجود اعني الحق وهو نور الانوار بلسان الاشراق فيتجلى لهم حقيقة
الحق ويفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفايض عليهم سائر
الحقايق بدون مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة
قلت من جهة انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود

المطلق

المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن هو عين الحق بل هو لا بشرط العين وفرق ما بينهما الا انه
منتزع من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه فالنظر في وجه من وجوهه ادانا الى حقيقته تعالى فكانا
استشهدنا به عليه اذ جعلنا شيئا من الاشياء بوجه فتفطن قوله وبعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة
والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الوجود وهذه باعتبار النظر في افراده وكلاهما
في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة ان السابقة
كانت حكما على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ والآتية حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا
وهما ايضا متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية ان هذه تصرف في موضوع القضية
وتلك في محمولها فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ قال المحقق الخفري هذا انما يتم
على تقدير وجود الواجب مط اقول المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي اي حمل المجموع على
الاحاد لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود عليحدة على ما قرره كما سيجيء
فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ لكونه موجودا يكون داخلا في
المجموع المتأخر ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا لما
كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزء من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على
نفسه من هذه الجهة ايضا قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال
المحقق الخفري ان اراد ان مجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم لكن جميع
الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيد بالوجود
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود هيهنا طبيعة الموجود
بما هو موجود كما مرت الاشارة اليه والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول من حيث هو
اي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي
اي لا بشرط شيء فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم
صيرورة الوجود عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو مح وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا لا محالة فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن
لا قائمة بذاتها ولا بوجود قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها لا شيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا

كما ان يكون النظر هو ان مجموع المركب انما يكون موجودا عليه لو حصل التركيب بهيئة تركيبية وصورة نوعية كالمعجون واما اذا لم يحصل هيئة تركيبية فلا كمجموع موجود كالعشرة والعسكر ولكن حينئذ ... ذكره لان ما ذكره من الاحوال الطارية على الماهية ... ذكره فيها تأمل تفهم ٣٠٣

ان يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لاشيا محضا بالمرة وذلك اعني استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما سيمهد من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان الانعدام واما جواز صيرورتها معدوما بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شيء خارجا عن المجموع ليصير المجموع اياه فانعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما المطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر قوله وهي ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة غير المقدمة التي قالوا في اثبات الواجب على احدى الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لابد من اعتبارها وهي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد منها وقد ادعوا بداهتها ولي في تلك المقدمة نظر ليس ههنا موضع ذكره وقد اورد على المقدمة انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثة فلزم من وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع الذي هو معروض وصف الثلثة اعتباري محض ولا تحقق له في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المعروضين الاولين وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا ايضا فيه هذا وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها ما يبتنى على كلتا المقدمتين بل بعضها ما يبتنى على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة التي ذكرها البحث كما لا يخفى على المتتبع في تلك البراهين قوله في امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق الخفري ان اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجبة وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى ممكن موجب لابد له من موجب وعلى تقدير عدم

الواجب

٥٦

الواجب لم يتحقق له موجب واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطل التسلسل غير مأخوذ في الدليل اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر لو كان وجوده واجبا ايضا ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب ممنوع اذ الوجود الممتنع وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فاحد انحاء العدم لا يصير ممتنعا على المعلول وهو عدمه مع عدم العلة فما لم يصر هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات هذا ظهر ان هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند الفطن الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين ان يذهب الى غير نهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب الذي سد جميع انحاء العدم على الممكن لا يحصل الا به قوله ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقع كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا اي على حدة ليحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل قوله ولا في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء والا فكلها فامتناع عليها ظاهر لزوم كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودا اي على حدة يكون عين جميع الاجزاء قوله اذ مع ملاحظة المقدمة المذكورة هذا يشعر بالخلط بين المقدمتين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق اي العلة التامة وظن ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى الخارج عنها والا لم يكن تامة قوله لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات موجبا لوجود الممكنات اي لوجوب مجموع الممكنات من حيث هي مجموع او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى ايضا غير تلك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده او لا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجب الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود الشيء اذ معنى الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجب الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجب اصلا قوله اذ كل شيء من الممكنات

تستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد اه اقول الظ ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه
لو لم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا لان الوجود لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا
الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بالذات يجب ان يستفيد من الغير والاغيار وان كانت غير متناهية لما لم يكن
لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد فمن اين حصول الوجود قوله ولا بيان هذا المطلب منهج اخر
وهو ان نعبر بمجرد الامكان اه اي ما مر من الادلة انما اقيمت بالنظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة الدليل باعتبار
مجرد امكان وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج
ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجودها على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان
وقوع ايجادها وامكان وقوع ايجادها لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان وقوع وجود ما فيلزم
الدور او نقول وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا مبدء والا لزم تقدم الشيء على
نفسه ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لابد له من مبدء فلو انحصر الموجود بالممكن الوقوع في الممكن لزم
اجتماع النقيضين او نقول مجموع الافراد الممكنة الوقوع لابد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا
جزئه بل يكون خارجا منه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان
الوقوعي وقس على هذا ساير الطرق قال المص رة وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول الايجاب
هو صدور الفعل بحيث يمتنع انفكاكه اما دائما او في وقت والاول هو مذهب الحكماء وهو المنفي هيهنا والثاني مذهب
المص وبعض المتكلمين فهيهنا نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين المص وساير المتكلمين والحكماء وهو
انه هل يجب عنه تع فعل ام لا الثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما بين المص وبعض
المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه تع دائما او في وقت الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم
لا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل عنه وتركه بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن الارادة ومعها نزاع
النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية وتفسير الشارح القدرة والاختيار بالصحة
المذكورة ثم يكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذ
الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه تع لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تع
اذا وجب صلاحا سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل عنه تع والمانع عنه هذا ثم اقول لفظ الايجاب
يمكن كونه مصدرا للبناء الفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا للبناء المفعول
اعني كون الفعل موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرته

واختياره

فيه تأمل لان المحققين من الحكماء قايلون بان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت الجهات حقيقية كمالية او اضافية غير كمالية وايض ارادة الواجب عندهم عين ذاته ومناط وجوب الفعل هو حقيقة الارادة واذا كان الفعل واجبا عندهم بالنظر الى حقيقة الارادة كان واجبا بالنظر الى حقيقة الذات التي هي حقيقة الارادة واعتبار الارادة معناه ملاحظة حقيقته بعنوان الارادة وكذا اعتبار الذات معناه ملاحظة الحقيقة بعنوان الذات واختلاف الملاحظة والعنوان لا يصير منشأ لاختلاف الذات الملاحظة المعنون حتى يصير منشأ لاختلاف ملاحظة الذات الواقعية فافهم ٣٠٣

ووقوعه
هذا الكلام يكون ايرادا على كون الملازم الدعاء الصحة الامكان الوقوعي على المعنى الذي يقول به الاكثر ونوجه الامكان الوقوعي على وجوب الفعل والترك في وقت كما يقول به المعتزلة كان هذا الكلام بيانا للملازم الا ان الوقوع ضمنا تدبر ٣٠٣
فلا يصح ايراد الش الدليل المذكور في الشرح من قبل المص ومن كبير ذكره من القايلين بايجاب الفعل عنه تع في وقت الامكان المعارضة فهذا الكلام من المحقق ايراد على الش فافهم ٣٠٣

واختياره كلفظ المضطر بصيغة الفاعل يطلق على فاعل يجب عنه الفعل بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا بوجوب
الفعل عنه تع بقدرته وارادة غير منفكة وغير زائدة عن ذاته وبعض المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة
والاختيار وامثال ذلك كونها امورا زائدة على الذات ومنفكة عنها ايض ولو بمعنى انفكاك متعلقها عنها
ما عن الذات كالاشعري واما منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تع على مذهب الحكماء
ليس مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم ان فاعليته تع عند الحكماء
كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما انفسهم لعلهم
لا يطلقون عليه تع لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا بفتح الجيم ايض فالظ انهم ارادوا كون الفاعل محكوما
عليه بوجوب الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله عنه بقدرته واختياره فهو موجب
اي مفيض لوجوب المعلول وفاعل لجميع افاعيله حتى يصير موجبا لمجانسة لفظي الموجبين الموجب مع ما ذكرنا
اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشأ لذلك التشنيع والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك قال
الش ذهب المليون قاطبة على ان تاثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر عنا فعل
اختياري فلابد هناك من مبادي اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بذواتنا
زائدة علينا وقد يتقدم بعضها على بعض ويتخلل صدور الافعال الاختيارية عنا بعد كلها او بعضها
فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو
فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دائما ولا
يقدح ذلك في كون الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم
ان صفاته تع لما كانت عين ذاته تع فمبادي الافعال الاختيارية من العلم والمشية والقدرة والارادة
تكون حاصلة له تع دائما فلو دام صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن
ذلك منافيا لقدرته تع فالقول بكون تاثيره تع في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايض
قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكماء اعني
دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر الى ذاته تع فقط من دون
انضمام تلك المبادي فالقول بها ايض غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول
بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمص ايض قايلون بذلك فالنزاع بين المص والحكماء انما هو في دوام الفعل
وقدم الاثر وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايض لا غير وبين المعتزلة

الارادة فيما نحن فيه كيفية تعقب الداعي وهو تصور الشيء الملائم تصورا علميا او ظنيا او تخييليا موجب لتحريك الاعضاء الالية لتحصيل ذلك الشيء وفي الواجب تع لبرائته عن الكثرة والنقص ولكونه تاما وفوق التمام يكون عين الداعي وهو نفس علمه الذي هو عين ذاته بنظام الخير في نفس الامر المقتضي له
منه رحمه الله

الاجمع من الطبيعية والدهرية ضلهم الله فانهم ذهبوا الى ان الواجب تع فاعل بالطبع تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا فالنزاع معهم انما هو في القدرة والاختيار فتدبر

اعلم ان كل من له قدم راسخ في الحكمة لم ينسب القول بدوام الفعل وقدم الاثر الملازم للدوام وقدم العالم على ما تعلمه الجمهور الى الاقدمين من اساطين الحكمة حاشاهم حاشاهم ادلتك عن ذلك فيا عجبا من هؤلاء ... بل قالوا بدوام الفيض الفيض المنزه عن التغير والانكسار نعم ما قيل ... ٣٠٣
كشف الغطاء ان الفيض الحق والخلاق المطلق لا يمسك عن الافاضة وان لم يشم الخلق رائحة الكينونة

والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا بخ قوله اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته آه يعني ان صحة الفعل والترك التي فسر الاختيار بها ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان الفلاسفة في تعريف القدرة اعتبارين تعليل لحمل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى مساو للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك بل هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة هكذا ينبغي ان يفهم هذه الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان هكذا بدون الا على ما في اكثر النسخ واما على تقدير وجود الا بعد ليس على ما في بعض النسخ يكون ههنا اشارة الى معاني تفسير القدرة وقوله فان الفلاسفة تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بها اي بالعبارتين المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي قوله بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته آه ليختص هذه العبارة بالمليين وح فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل واحد منهما بمعنى فكان المناسب تفسير الايجاب بامتناع الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابلة الاختيار بدون التفسير ويعين معنى المراد فان الوهم يذهب ح الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فافهم قوله فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه بسبب ضم العلم والارادة

متفق

٥٨

متفق عليه بين المتكلمين ومن جوز حدوثه وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه بدون ضم العلم والارادة عدم متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يعين تعلق علمه وارادته في الازل بايجاد العالم فيه فح يتحقق النزاع بين المتكلم والحكيم لكنه ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوث العالم انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الايجاب لقائل ان يعارض لما كان المتكلم قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضا عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه واما قول المحقق الخفري ان المعارضة مندفعة عن المتكلم اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا وانه حادث فلا وجه له فليس شيء اذ العلم بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا بد وان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين ان يكون موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المتكلم الزاميا على الحكماء وهو ليس يصح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم عندهم قوله وكيف يصح استعماله في مطالبهم اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطالبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله في مطالبهم من قبل الاشعري ايضا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاما ولا يصح استعمال المعتزلة والمتكلم له الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا ولا الزاميا لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم هو العلم الفاعل اما

قوله فالحق ان آه لا يخفى ان قد البصريان اوائل الدليل قبل الحصول على نفي الايجاب فظ ليس بصحيح لان توقف الشيء لو كان حادثا على تقدير الايجاب المطلق على القول الى شيء لازم
اذ قد الايجاب المطلق الايجاب على ما يعول به الصادر من كثرة وصدوره ومعناه وجوب وجود الحوادث بالنظر الى الفاعل بنظام الخير ومصالح الموجود ان الى رشح على تقدير هذا الايجاب بلا توقف
على شرط حادث واما ايراد من قبل المليين على نفي الايجاب بالذي يقول به الحكيم اختراعه افتكاك ذات البارئ تعالى عن الايجاد للعالم في ازمنة فرض ولو كان وقا موجودا فهو الصحيح الالزام
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور توقف الشيء لو كان حادثا على الشرط الحادث او ايراد شرائط التغيير مع عدم التوقف على الشرط اللازم يستلزم التعليق بالموجب التام كما ذكره آه
ولهذا قال الحكيم بتوقف الحوادث اليومية على الشروط الى رشح ذات الوقف ولا الزاميا لابتنائه على التوقف على ايجاب جميع اقسام وهو غير مسلم عند الحكماء نعم يمكن اجراء
الشروط الحادثة بكيف ان يكون متعاقبة لئلا ينافي ما يقتضيه الالزاميا على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال ان كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق
وذكر الشروط الحادثة المجتمعة في الازمنة الغير المتناهية ليسقط لو يتسع ان يعلم ان هذا الايراد بان على مجمعة السكاكي حيث قالوا ابطلوا والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعله فهو
الشرط التعاقبي ويظهر ما ذكرنا ما ذكره المحشي الخفري بقوله من حيث انه داخل في الفعل المطلق متاخر من حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم
الدليل انما يثبت وكذا ما في قوله والا لزم في الايجاب المذكور وما في قوله بخلاف الشروط وكذا ما ذكره المحشي تقدم الشيء على نفسه في قوله بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب عنه بالدليل المذكور وفي
بقوله فالحق آه وظهر ايضا ان النقض بالحوادث اليومية منقوض انه ان كان تاثيره في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم والشيء في الحادث وكلاهما
على الدليل الذي ذكره الحكماء الاستناد بقدم العالم وان جاز
عنه بان الشيء اللازم في مادة النقض تعاقبي ليس بمستحيل محالا ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان
بخلاف الشيء اللازم في صورة الاستدلال فانه اجتماعي مستحيل الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف
ليس بصحيح اذ اللازم التسلسل يكون تعاقبيا والقول بانه على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله اي قدم الفعل
تقرير كونه تعاقبيا يلزم قدم الفعل وهو المطلق فتدبر
اذ ليس للفعل المطلق وجود سوى وجود الذي للاشياء على ما هو التحقيق المطلق قال المحقق الخفري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض
والاشخاص كلها حادثة فمن اين قدم الفعل المطلق ثم ظهر بهذا ان وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل
صدور العالم على هذا الوجه لا ينافي الايجاب المذكور فان الحق
جواز التسلسل التعاقبي فلا ينتهض هذا الدليل على نفيه وعلى مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة وهذا البحث
في التسلسل مدارسة حق التسلسل في هذا المقام فانه من مزال واشنع كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشيء لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير
الاقدام ومضال الافهام ٣٠٣
آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكر بل يصير الدعوى بديهية كما زعم المحشي فظهر انه لا بد من هذا
مراض لكن لا على الوجه الذي ذكره فان فيه ما فيه على ان
الذي ذكرنا فتذكر ٣٠٣
التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير الشيء تاما بل يجعل المدعى بديهيا
اشار الى ان وجه التخصيص الاشارة الى انه يمكن ايراد الدليل
تستغني عن البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا المعنى اعني الذي بنى الشيء كلامه عليه لا يستلزم قدم
من قبل المصنف على تقرير يكون وهو مبني على تخصيص القدم بالفعل
المطلق كما عرفت فاحسن الشيء ٣٠٣
الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا
فرض المحشي عن التخصيص الاشارة الى ان الشيء بانه لم يكن الا التوجيه بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث جزئي وهي مستندة عندهم الى شروط
قدم الفعل المطلق حتى لا يتوجه ان شرط الايراد الشيء عن
متعاقبة ومعدة مخصصة بوجود كل منها بزمان المخصص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم
البيان ولا يكون التقسيم صحيحا بيان مراد الشيء
الفعل المطلق وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض بما لا يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا
لبين وارده فيما بعد بقوله فان قيل واردات آه
حاصل هذا الوجه ان الدليل وان كان جاريا في قدم كل شخص الا ان كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك قوله فدل التوقف مع كون
المحشي قد لاحظ الايجاب الذي يقول به الحكيم وهو لا يستلزم
يرجع لحدوث الفعل المطلق آه فذلك التوقف مستلزم قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه قوله
الا قدم الفعل المطلق فلذا خصه فتدبر ٣٠٣
وامكان بهذا المحل مجرور معطوف على محالية في قوله لمحالية وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عنه
قوله لمحالية هذا الحدوث عطفا على معنى قوله كما مرت الاشارة اليه ويكون سندا في المنع وح يكون

قوله

قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند المص و
بعض المتكلمين فكانه قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق لما مرت الاشارة اليه ولان
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم المحال اي انما حكمنا بتوقف
الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف والترجيح بلا مرجح فاذا كان الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا
آخر واما على تقدير عدم العاطف على ما في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله في قبيل
هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل وقوله لمحالية
سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد ولما كون
ذلك التوقف مستلزما لتوقف الشيء على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول السابق
ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق هاهنا منفي و
النفي اذا ورد على الفعل المنتشر الذي هو بمعنى النكرة يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال
هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعلا ما قديما والا اي وان لم يكن فعل ما قديما يكون كل
فعل حادثا واذا كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على شرط حادث
فذلك الشرط الحادث لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون
متقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا اصل الحاشية وقال المحقق
الخفري محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور محال بلا اشتباه وكون المحال مستلزما للمحال هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط محال اقول لعل المحقق جعل قول المحشي لمحالية جزء ذلك التوقف
على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله وامكان مبتدأ آه خبره مستلزم وحاصل الاعتراض على
الشيء بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث
في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على
تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق الذي هو محال على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية
دفع دخل على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح

تقريره ان يقال محالية حدوث الفعل المطلق هو مرجع المنع لكن
منع دليله مستندا بدعواه وهذا ليس بشيء اذ المعترض ليس الا
ابطال انتهاء الدليل وهو يحصل بذلك لا الابطال مرة كيف وقد
اعترف المحشي بان مرجع المنع اعني محالية حدوث الفعل
المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا يحتاج الى
الاستدلال بالفرض ليس الا التنبيه على ذلك
فتفطن منه

حاصل ما ذكره في معنى الجملة الاولى هو ان امكان حدوث الفعل المطلق كله
لزم التوقف على الشرط الحادث اذ المعنى لتوقف الفعل المطلق على الشرط
الا التخيير وتحقق التوقف موقوف على رفع عدم التوقف لان اللازم
اجتماع المتنافيين اعني التوقف وعدم التوقف وانتفاء عدم
التوقف ورفعه موقوف على انتفاء علته اعني امكان حدوث الفعل
المطلق والا لزم تحقق العلة بدون معلولها فتحقق التوقف موقوف
على انتفاء امكان حدوث الفعل المطلق وذلك يستلزم انتفاء كلية
عدم محالية الحدوث فالتوقف ناش عن محالية حدوث الفعل
المطلق وكلما هو ناش عن المحال محال فالتوقف محال ٣٠٣

فيجب ان يكون التوقف على الشرط ناشئا
عن محالية حدوث الفعل المطلق والتوقف
من المحال محال ٣٠٣

او توجيهه ان في الادلة الفعل المطلق يجوز ان يكون تقدم الطبيعة النوعية لا تقدم الفرد المنتشر فيكون المراد بحدوث الفعل المطلق صدور الطبيعة النوعية وصدورها يتوقف على الشرط ولا يلزم الدور المستحيل اذ تقدم الشيء الشخصي على نوعه بل يلزم كون الطبيعة في ضمن الفرد متقدما على نفسه في ضمن فرد آخر وهذا يرجع الى كون فرد منها متقدما على الفرد الآخر الذي تقدم اليه الشخص نفسه فتد ٣٠٣

توقفه على الشرط لجواز استلزام الحج فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا الشيء على ما هو علة له ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المعتبر انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام الحج ههنا كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت بما فيه فلا تغفل قوله لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشيخ حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه مع ضم العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال فظن ان الايجاب لهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام مع ان الفاعل المستجمع لشرائط التأثير موجبا ويكون موجبا غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء وجوده وح فرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس ح يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان ايرادا على الشارح كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على ما بنى كلامه عليه وان كان تحقيقا للمقام فلا حاجة له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا والاستدلال على هذا التقدير منتقض فضلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني لا يتصحح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتم قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك قال المحقق الخفري فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافيا في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل لصدق ان ذاته كافية من غير حاجة الى امر آخر زائد فيلزم الاشتراك لكن يراد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المص ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المص والحكيم واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما معتبرا عند المص والآخر معتبرا عند الحكماء فح ليس الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند المص ايضا وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت قبل قوله وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا قال المحقق الخفري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وصلاح ان قوله

يلزم

ان كله لزوم التوقف على الشرط غير لزوم التخلف عن الموجب التام وهو متحقق في صورة صدور الفعل المطلق فتد ٣٠٣

بل ليس الايجاب بهذا المعنى مختصا بالحكماء بل الاشاعرة القائلون به ما ذهب اليه المليون فالايجاب بهذا المعنى متفق عليه بين المص ومن كيده صدوره وبين الحكماء والاشاعرة المقابل له ما ذهب اليه الاكثرون من المليين فكيف يمكن للشارح حمل الايجاب على هذا المعنى فلا تغفل ٣٠٣

التام والنقص متضايفان وهما متكافيان في التصور والعلم فلا يتصور التام حيث لا يتصور النقص فتدبر ٣٠٣

فيجب ان يكون المراد بالموجب الموجب بالمعنى الاول حتى يكون التوقف على الشرط مصححا للتخلف عن الموجب التام او يتصور كونه تاما وغير تام كما عرفت وقوله فتم اشارة الى انه لا يتوجه هذا البحث بعينه هو الذي ذكره المحشي بقوله وايضا ذلك التخلف لازم اه لا يخفى وروده قرينة على ان المراد بالايجاب ليس هو الايجاب بالمعنى الثاني فتم ٣٠٣

هذا انما يتم لو كان مراده بقوله من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة من غير حاجة الى اعتبار امر زائد على ذاته واما اذا كان المراد من غير احتياج الى اعتبار الشرط ولا اعتبار العلم بالمصلحة وان كان عين ذاته تعالى فلا يتوجه ما ذكره المحشي فتم ٣٠٣

حاصل ما ذكره ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو الموجب بالمعنى الثاني فلا يتصور كونه تاما لانه ح لا يتصور كونه ناقصا اذ لا يتصور فلا يكون مشتركا بين الموجبين كما لا يخفى وقوله فتم اشارة الى ان هذا الجواب ليس جوابا عن البحث هو جواب عن اصل البحث فان كون التام للتوضيح انما يصح اذا تصور كون الموجب بالمعنى الثاني تاما فتم ٣٠٣

يلزم قدمه بتبيين وما ذكره له اذ لو كان حادثا لا يصح تنبيها لما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزم قدم العالم للايجاب بين ما لا حاجة الى التنبيه انتهى اقول ليس غرض المحشي ح الابانة فساد هذا البناء وانه لا يصلح للتنبيه فتدبر لا يخفى قوله وايضا ذلك التخلف اه يعني لما كان المفروض حدوث الاثر على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشروط وان كان غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله مط وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه قيل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على تقدير الايجاب مط فلا تغفل قال الش متعاقبة او مجتمعة اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الخفري في تغيير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول ام لا كما في المعد على الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وعلى الاول يظهر معنى الاجتماع يدل على ان التعاقب يكون في الشرط ايضا وذلك لان الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر معدا له يعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان يعدم عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن قوله لا يخفى عليك ان هذا التعدد يلزم قال المحقق الخفري هذا اذا كان الاجتماع في الازل واما الاجتماع احتمال آخر ينبهنا عليه اقول قوله ينبهنا عليه اشارة الى ما نقلناه عنه قبيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع صحيحا في الازل وهو غلط اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف المعلول فقط بل تخلف مجموع المعلول والشروط الحادثة مجتمعة معه فتم قوله المحشي في اثبات حدوث العالم اجماع المليين يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث اللذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون بعض

لا في احد الذات الممكن من حيث هي انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب نقل العقل فقط والا لكان الحكم بامكان الممكن كاذبا لانا نقول هذا الاعتبار وان كان من مطابقه

الكاذ الواقع لكن صدقه الحكم بحاشيه بحسب كونه في الواقع لا يوجب صدقه بحليته في الواقع وهذا كان كالب النقيض عن الماهية بحسب ملاحظتها من حيث هي وان كان

صادق لكنه لا يصدق بحسب الواقع وان كانت تلك الملاحظة من باب نفس الامر لان نفس الامر اعم والاعم من تلك المرتبة وغيرها والسر في ذلك ان الامكان ورفع النقيضين

وامثالها امور عدمية واتصاف الشيء بالامور الاعدام في كونه في الواقع لا يوجب اتصافه بها في الواقع بخلاف الامور الوجودية فان الاتصاف بشيء منها في كونه

الاشياء يوجب الاتصاف بها في الواقع كان زيد مثلا اذا ما سوى الله فكذا وواسطة في الايجاد بين الله وبين سائر ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي

لان متى كان في ملكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز البعض

الاتصاف بها في نفس الامر وان لم يكن متى كان في سائر الامكنة حائل وتدقيق اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة

لكونها امرا وجوديا ولا يصدق عليه مقابلها باعتبار عدم المتوقف على قدرة الواجب والا لكان لا يقدر على اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات

وكذا في بعض الامكنة كالبيت مثلا بل باعتبار عدم حركته النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند

مطلقا لكونه بديهيا ونظر ما قالوه من ان تحقق الطبيعة الحكماء ايضا يكون افعاله تعالى مشتملا على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان بعد

يكون بتحقق فرد ما من افرادها وعدمها انما يكون بعدم مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بحصول العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب في هذا تأمل

جميع الافراد صحيح في المبهمة والمعادم

وجه التأمل ان حصول العلم بصدق النبي بمجرد مشاهدة المعجزة ممنوع قوله وارض الدليل العقلي قائم آه اقول لم يثبت دليل على ان الممكن ما لا يوجد موجودا بل الثابت ان

كيف ولو كان كذلك لوجب ان يؤمن كل من شاهد المعجزة الجسم لا يوجد جسما ولا مجردا ثم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار ذاته لا انه

والثاني باطل ومع تقدير التسليم لا يكون برهانا منتهضا لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجود الفائض عن علته ايضا وما نقل عن الحكماء لا يدل على ذلك كيف والحكماء

على الخصم ٣٠٣ كلهم قائلون بالوسائط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود الا الله بمعنى كلامهم ان الايجاب

والدليل عليه هو انه يشترط في تأثير المادي الوضع والمحاذاة الحقيقة ليس الا من الله وما يصدق عن غيره انما يصدق عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه لا من جهة

كما بين في محله ولا وضع للجسم بالنسبة الى المجرد ذات ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي

بالنسبة الى المعدوم ٣٠٣ له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي

اذ لو كان وجود ما بالقوة في الممكن دخل في تأثيره كذات الله هي له من المبدأ لا من الجهة التي هي له من ذاته لان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر له من هذه الجهة

الممكن مع قطع النظر عن ملاحظة انتسابه الى العلة كما نقول شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية وابن هذا مما قصد المحشي مع ان هذا الدليل

مثلا والقوة على هذا المعنى الامكان الذاتي الذي لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة ايضا كما لا يخفى وايضا من قول كلام المحصل ان

ينتزعه العقل مجرد ملاحظة ذات الممكن ومقصوده من هذا ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه

الكلام تعميم القوة للصفة المتحققة في الواقع كما في الماديات ما اورده المحقق القمي من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا

والامكان الذاتي كما في المجردات ايضا فتأمل ٣٠٣ الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به ما هو من ذلك حتى

انه في الايجاد الاعتبار للوجود كما في الاول وهذا يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه

الاتصال كما فيه للعرض فان الكلام في الايجاب ليس للعدم الذي ينسبه العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون

بالمعنى الذي ذكره المحشي لا في الايجاب بالمعنى المتعارف فتأمل ٣٠٣ له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وفيه

دقيق واجاب عنه خاتم الحكماء المجتهدين بما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على التشكيك

٦١

وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما صفته ماله

بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون

الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن

ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المصنف هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان

كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض عن علته

وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن مستقلا في التأثير ولا ينافي كونه واسطة فتأمل ثم اقول يمكن ان

يوجه معنى قول المصنف والواسطة غير معقولة هو ان استناد العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما

يصح بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم تكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى

ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب لزم استحالة صدور الحادث عنها الا بحجة والتفويض والاستقلال

بالتأثير من الممكن بعيد غير معقول وظني ان هذا التوجيه وجيه ويمكن بعيدا ان يكون واسطة بين الموجب

المختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه من الطبائع وهو منفي بحجة لانجحة والمراد بالاختيار هو ما نعلمه من الحيوان

مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكون اختيار الحيوان ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة

بين الموجب الذي نعقله وبين المختار الذي نعقله واشار المصنف الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار

اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان سائر صفاته تعالى ليست

كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذا الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث

العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فان الحق

احدهما ثبت الآخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار اولا وهو الموجب ولا واسطة

بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات

فانها حينئذ لا يكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا

في البعض وهو غير ظاهر من الصفات والافعال فيلزم الواسطة والالزام ضرورة وهو غير معقول لكن يجيء من ان

صفاته عين ذاته قوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم آه اقول فان قلت هذا الاعتراض لا يختص

بما اذا كان العلم والارادة غير زائدين بل على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا

يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت

القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بايجاب ما اصلا بل يريد ان يجعل الارادة

يمكن ان يكون وجه التأمل ان هذا التوجيه انما يصح اذا اريد بنفي الموجب بمعنى المضطر واما اذا اريد بنفيه بمعنى امتناع انفكاك الذات عن الاثر في وقت فرض كما قاله المحشي فلا يصح لان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الاختيار المقابل للايجاب بالمعنى الاول فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يكون الواجب بالمعنى الثاني ويكون العقل واسطة في الايجاد ويصح ما يمكنه ان يقول ان الواسطة فاعل بالمعنى المقابل للايجاب بالمعنى الاول وقدرته على الواجب لانها لا تنافي كونه موجبا بالمعنى الثاني فتأمل ١٢

والالزام انتفاء الذات في صفة القدرة الى آخر وهو باطل ٣٠٣

وهو صفة القدرة وكذا في البعض

طرفي مقدوريه اراده في اي وقت شاء فعل وان كان الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للذات
ثم قال الشارح هذا لتحقيق ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول يمكن ان يجاب عنه لا تشنيع لهم على الحكماء
في القول بالايجاب ما لم يقولوا ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار
الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان
الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما
اولا اما القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا
يجامع القول بالايجاب اصلا سواء كان دائما اولا لان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت و
تركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة
في التقابل فالترك الذي يعرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الترك الذي يعرض قبله لعدم اتحاد
الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار بهذا المعنى لعدم امكان وقوع الترك في ذلك
الوقت فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم
قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار
الى ما قال به صاحب الاربعين فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ ذلك
فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن
الارادة كما ذكره المص قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان الفعل وتركه في
ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتدبر قوله لقائل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكره آنفا بقوله فان قيل
اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين الخ فتدبر قوله وكيف يحكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى عن الاثر
في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشأه هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة او لا مع فرض وجوب
الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يمكن له القول بوجوب الاثر بعد تعلقه بذلك وما اجاب عن السؤال المذكور
وسنذكر في آخر هذه الحاشية ايضا يدفع الاشكال ولعل قوله فالاولى الخ اشارة الى هذا وان كان ينبغي
ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيحتاج الى ضبط فافهم قوله لتخلف المعلول عن العلة
التامة بحيث لا يتخلل زمان الخ اي بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان العلة التي
لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط ولا باعتبار ما مر من شرط كوجود ذلك الحادث فقط بل لابد
هناك من علة معدة ليتم علية ذلك الحادث بما هو علة له والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة

التامة

اقول تشنيعهم على الحكماء ليس في القول بالايجاب بل ان ايجابهم
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل تشنيعهم عليهم
انما هو بواسطة ان القول بالايجاب الذي يقول به الحكماء
اي امتناع انفكاك الاثر عن المؤثر مطلقا في الازل
يستلزم القول بقدم العالم مطلقا وهو باطل باجماعهم
عقلا ونقلا ٣٠٣

لا يخفى ان القدرة بمعنى الذي ينفيه الايجاب الذي يقول به الحكماء
قال به المتكلمون وهو صحة الفعل والترك بمعنى وجود
كل منهما في وقت الذي يصح لا صدور الاثر والترك
في الايجاب بالاختيار بهذا المعنى لا يرجع الى طائل
سوى قدم الاثر وحدوثه فتدبر ٣٠٣

ليخفى ان النزاع في الوجوب والاختيار ليس راجعا الى النزاع
في القدم والحدوث كما قاله المحشي سابقا بل ما في القول
بالاختيار الذي ينبغي ان يكون مرادهم يمكن اجتماعه مع
القول بالقدم بل هذا النزاع في ان الله تعالى ما لم يكن يوجد
فعله الا ينبغي ان الحق ان يكون هذا النزاع بين
الاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا وبين الحكيم
فتدبر ٣٠٣

كون هذا الاشكال عين السؤال
٣٠٣

والا فان كان وجود الشرط قديما يلزم
التخلف ايضا وان كان حادثا يلزم تخلفه
عن علته فتدبر ٣٠٣

التامة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه
فان قلت المص ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وان الممكن يحتاج
الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا
شأن العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا شأن علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة
لا لاصل الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول فهي متقدمة على
اول زمان وجود المعلول من حيث هي محدثة ومتقدمة معه بحسب الزمان من حيث هي مبقية فان قلت العلة المعدة ما للعدم مدخل
في وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا ينافي عليته فكذا هي ما لوجوده وعدمه كليهما مدخلية في وجود المعلول
فالعلة مع وجود العلة سابق على المعلول ومع عدمه مقارنة له فافهم قوله فان التمكن على الفعل وتركه انما
يكون بالنظر الى ذات القادر اقول يرد هذا السؤال المحقق الخفري بانه لا ينافي الايجاب الذي يزعمه الحكماء واستند
بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل
في ثاني الحال والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود
والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب في الحال اقول قد عرفت ان القدرة التي
ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل
فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لما نسب ان المتكلمين
انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص في حقه تعالى
عنه فالقدرة التي يلايم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك
كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يلايم مطلوبهم
والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المفسدة
اشد مفسدة من الايجاب المنفي اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد المقدورين وهذه على كلا طرفيه
فتدبر قوله ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد لا يخفى ان جواب المص ايضا جواب عن كل
من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على
الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة على الوجود فيختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن
التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم فيختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة
عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في زمانين

مع انه كيف يكون الترك التي قال بها المتكلمون منافيا
للايجاب الذي ذهب اليه الحكماء على ما وقع في كلام المحشي
تدبر ٣٠٣

ينبغي انه لما لم [illegible] الى زمان [illegible]
[illegible]
فتدبر ٣٠٣

او استند مع منافاة وجوب الاثر بالارادة وامكان الترك
بالنظر الى ذات القادر بان التمكن من الفعل والترك المعتبر
في مفهوم القادر ليس مقيدا بزمان واحد بل هو مطلق
غير مقيد بحال اصلا فوجوب كل منهما في وقت معين لا ينافي
التمكن اذا كان الآخر ممكنا ولو في وقت آخر فافهم

ثم بل انما نفوا الايجاب الذي ذهب اليه الحكماء لزعمهم انه
يستلزم قدم العالم الذي ينفيه العقل والكتب السماوية كيف
لا وطريق المعتزلة ما يكون بالايجاب
بوجوب صدوره عن تمكن الفاعل عن امساك نفسه عن صدور الفعل
نعم يمكن ان يكون نفي الاثر المذكور سببا للدخل
هذا المحقق وهو الايراد على ان الترك المستلزم فيه بين
المتكلمين وبين الحكماء الذي ذكره هذا المحقق
فتدبر ٣٠٣

ينبغي ان يكون هذا العدم طاريا على الوجود فالوجود ان
الوجود لا يكون مقدورا اذ ليس وجود قبله لكونه ازليا
بكون الترك كليهما متحققة في حال الوجود تدبر ٣٠٣

اقول فيه ان التقدم يحقق التقدم بالنسبة الى الفاعل ... وان لا ... في ثاني الحال اذا ... ٣٠٣

الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال تكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر قوله فيتوجه السؤال على التقديرين قال المحقق الطوسي يرد السؤال على التقديرين ثم اذ لما ان يختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فالحق في الجواب ما ذكره المحشي سابقا وما اورده المحقق الطوسي هنا من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء ليس بشيء اذ قد عرفت ان القدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب المذكور قوله ذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل يمكن ان يبنى على مذهب الاشعرية على ان افعال غيره تعالى واقعة باختياره ولا تأثير لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله تعالى مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم بحسب تعلق ارادتهم بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشي وقوله فان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال آه الى قوله ايرد جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون القدرة الحادثة مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتأثير قدرة غيره تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتأثير اصلا ولهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت قال الشارح يعني ان عموم علة القدرة اي المقدورية لا القادرية فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر قال الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثير من الاول الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا عمومها والثاني المنجمون ومنهم الدهرية القائلون بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من اصلاح الفصول وتأثير الطبائع والمواليد انت خبير بان هذا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بان تعالى لا يقدر على

كما اشار اليه اي ان جواب المصنف ليس جوابا للسؤال فان منع السؤال على القدرة بالنسبة الى الطرفين معا لا الذي منع المصنف في كلامي ان يكون جواب المصنف على القدرة بالنسبة الى احد الطرفين فقط والى ان الجواب الذي اراده المحشي وان كان حقا في الجواب الا انه ليس باختيار احد شقي الترديد فان القدرة بالنسبة الى الطرفين معا لا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات فان ارتفاع النقيضين جايز في المرتبة فتدبر ٣٠٣

مبناه هذا الكلام على ما ذكره من التفرقة بين الوجوب بالارادة والامكان بالنظر الى الذات فتدبر ٣٠٣ ع

فان التمكن من الفعل والترك المعتبر في مفهوم القدرة ليس بالنسبة الى زمان واحد بل مطلق يمكن ان يتحقق بالقياس الى زمانين فافهم ٣٠٣

الشرح

الشارح الرابع النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كالمواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين وذلك ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد تفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم قدرته يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق اقول ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات مطلقا بل ارادوا باجمعهم تنزيه الله وتقديسه فمنعوا صدور ما يحكم العقل على زعمهم عدم صدوره كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على هذا المعنى ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته العامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه تعالى شيء واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المصنف والايجاب بالارادة لو كان ينفي القدرة لزم مثل ذلك على المصنف وساير المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت بغير مرة فتذكر قوله لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة آه لا خفاء ان مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بالاجمال والتفصيل والمراد بالعلة هيهنا ينبغي ان يكون علة للحكم كما في علة انسانية زيد انما هي كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى تقرير هذا الدليل على محاذات ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغير واسطة لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى واجب ثبت قدرته ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن اختصارا بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما طوى الكلام ههنا فيما بيني لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغاية او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور من الغير بالايجاب

لكون صدوره عنه تعالى موجبا للنقص فيه تعالى تامل ٣٠٣

فانه ما يليه العقل لا ... ٣٠٣

المحشي ... قوله بالارادة ... ٣٠٣

... صرف المقتضى فيه ... ٣٠٣

دفعا للدور والتسلسل

... الضرورة ... ٣٠٣

ثم اصبح اذا كان القادر فاعلا بالقصد واما اذا كان فاعلا بالعناية والرضا فكلا على ما هو مستحق في الامور العامة ٣٠٣

كالاحراق الصادر عن النار مثلا لعدمه ثم قد قال المحقق الطوسي لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول الشيخ
او بقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول
الشيخ وقول كل من يقول بتاثير الغير الواجب اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى وحده تعدد الواجب واما القبيح
والشر فصدورهما بالعرض لا بالذات كما يجيء قوله في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر و
ذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثر القادر بل اثر الموجب لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل
وامثال ذلك بسبق العدم بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان
علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى
المؤثر القادر فقد يقول لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له قال المحقق الطوسي منع جواز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون المقدور للشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا بما ذكر وان اريد
ان مقدور المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فهو ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات
بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة او بلا ولكن الظاهر ان المدعى شموله
لجميع المقدورات بلا واسطة اقول بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة
فان من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط عنده ادوات وآلات واسباب
ووسائل الى بعض الافعال بل افعال الله كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب
وادوات فلا بد ان يحصل تلك الاسباب او لا ثم يفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول ذلك الفعل
ليس مقدورا له لان الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له لصح ذلك لكن الله
ليس كذلك بل الكل بفعله فاذا فعل الله فعلا باسباب مخلوقة له لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل
مقدورا له وظاهر ان معنى كون حركات العباد مقدورة له ليس انه يمكن صدور تلك الحركات من الله بلا واسطة
كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها الحركة واعضاء وجوارح
فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك والحق ان معنى كون تلك الحركة مقدورة له تعالى بان يخلق
له اسبابا وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط منهم لا يقدح في تنزيه الله وتقديسه والحكماء
القائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط
بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس العالم موجبا ولا
في بقعة الامكان ممكن الا هو معلول له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان هذا الرأي ايضا مما لا

لان كل اثر معلول وكل معلول محتاج وكل محتاج حادث
لان علة الاحتياج الحدوث على مذهبهم فكل اثر حادث
ولا شيء من القديم كذلك فلا شيء من الاثر بقديم
ينعكس الى قولنا لا شيء من القديم باثر وهو المطلوب او نقول
الفعل والاثر له اول والقديم والازلي ليس له اول
فلو اجتمعا يلزم الجمع بين النقيضين وهذا ما انزوى
صحته على ما بين في كيفية حدوث العالم بناء على
تحقق الحركة في الجوهر واثبات التجدد في الطبيعة
وان العقول القدسية ليست من العالم فانهم
من اهله ان كنت ٣٠٣

لبيان ان التاثير يقتضي قدمه فالايجاب في التاثير سابقا
ففي صورة الايجاب لا يمكن تحقق التاثير وهذا
بالحقيقة وجه اتفاق المليين على عدم امكان
تحقق التاثير في صورة الايجاب بالمعنى المذكور
سابقا ويمكن ان يكون مراد المحشي انه قد اتفق
المليون على حدوث العالم وان لا قديم في الوجود
الا الله فلو كان المبدأ موجبا لم يمكن تحقق ازليه
فلا يمكن تحقق التاثير له لان تاثير الموجب يقتضي
قدم الاثر وهو باطل باتفاق المليين فافهم ٣٠٣

ليس كذلك لانه تعالى مسبب الاسباب من غير سبب الا انه اراد
بافعال الاقبال على نعت الكثرة فتدبر ٣٠٣

فهذه الادوات والآلات والاسباب والوسائل لاجل
احتياج الفعل اليها فانه لا يقبل الوجود بدونها
لا لاحتياج الواجب اليها فانه واجب الوجود
من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات
وليس له جهة امكانية اصلا فتدبر ٣٠٣

ينبغي

ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالربط العقلي والسببي الايجابي اصلا لا لغيره قوله المعتزلة لم ينفوا
امكان تعلق قدرة الواجب بافعال العباد قال المحقق الطوسي محصل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا
للباري تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات هو خلق الاجسام
له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى ليس لتلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود الشارح من السند ذكر ان افعال
العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة الى الله تعالى حتى يقال ان المعتزلة لم ينفوا ذلك
قوله هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد
المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة فانها مفوضة
عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزام
الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض عليه المحقق الطوسي بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن
دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشارح لانه تجويز صدور ممكن عن غيره
الواجب قال الشارح اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة
ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما
في القدم والازلية واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والارواح ومن ذلك الثانوية
اصحاب ماني ابن مانن الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور
وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام حكى
محمد بن هارون المعروف بابي علي الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم ان الحكيم ماني
زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والآخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالون
وانكر وجود شيء لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قديمين حساسين دراكين سميعين بصيرين ومنهم
الديصانية وهم اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام
يفعل الشر طبعا واضطرارا قوله ان الله خير محض فلا يمكن ان يوصف بالشر اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو
العدم وكل ما هو موجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا انه خير محض
لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل
منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير

فيه لا محالة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا فى الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافى كوجود النار للثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المعطل وقد يوصف العدم بالخير الاضافى كعدم ما وجوده شر اضافى بالنسبة الى ما هو وجوده شر له فالشرور الذاتية اعنى الاعدام عما هى اعدام يستحيل ان يحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا يستدعى مبدأ موثرا موجودا وانما الشرور العرضية وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا فهى من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ الذى هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون الشئ الواحد خيرا وشرا ولا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المحرم بل بالعرض ولا استحالة فيه قوله الاشياء فى خمسة احتمالات لا شبهة فى ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا فى وجود القسم الثانى اذ واجب الوجود هو عين الوجود وهو خير محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم الثالث وانما هو مما خلا مقتضى الحكمة فليسا بموجودين والقسم الرابع بوجود ما الشر الذى فيه قليل بالنسبة الى الخير الذى فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغى وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور واما على التحقيق الذى ذكرنا فالشر الواقع فى القضاء الالهى بالعرض لا بالذات قوله يمكن الزامهم بان الله مبدأ الاشياء خيرها وشرها على ما اليه اقول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله صرف الوجود ومحض الخيرية فيمتنع ان يصير مبدأ للشر سواء كان قليلا او كثيرا والشر اما عدم او تابع له راجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لا امتناع صدوره عما هو خير محض وصرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لا عرفت ما ذكره فى دفع الشبهة ما حققنا قوله وقد تفاخر به ارسطو اقول الظن ان تفاخر ارسطو ليس لما ذكر بل لما حققنا ما التحقيق وكانهم ارادوا معنى آخر قال الشيخ الاشراق فى حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا يرد على الرمز وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم وقال العلامة فى شرحه على الرمز يبتنى قاعدة اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلين باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا

لا يخفى ان المشهور ان الوجود خير والعدم شر والدليل منه ان لا يكون الخير الا الوجود والشر الا العدم لانا نقول كل خير فهو اما الوجود او راجع اليه وكل شر فهو اما العدم او راجع اليه فتأمل منه

ولكنه ليس صادرا عن الواجب بالذات اذ الموجود الذى لا شر فيه اصلا هو الواجب بالذات والذى يكون الشر فيه مقهورا النفسية فى ما ذكره المحشى تامل فيه ٣٠٣

الا ان يراد بالقسم الثانى ما لا شر فيه كالمبدع الواقع سواء كان شر فيه كالذات كالعقول المجردة ام لا كالواجب تعالى فتدبر ٣٠٣

بطلان ترجيح احد المتساويين وترجيح المرجوح ٣٠٣ فتدبر

فيه على ما ذكره المحشى انه يمتنع وقوعه من الواجب الوجود الذى هو خير محض فتدبر ٣٠٣

فى ان الوجود المشتمل على الشر شر وترك الشر خير فتدبر ٣٠٣

اقول وجه تفاخر ارسطو بهذا الجواب على ما ذكره المحشى حل مناط الشبهة وهو عدم امكان صدور الشر عن الواجب بالذات لما كان خيرا ولهذا اتى وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر فان حاصل الدفع ان الشر الذى اتى ليس محض وشر ما والشر كثير والشر فيه قليل وشر كثير شر فلم يكن الواجب مبدأ لهذا الموجود بكون مبدأ للشر الكثير والواجب خير محض لا يصير منشأ الشر فتدبر ٣٠٣

ولهذا قال خرات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر

١١

عن فضلك

قوله القدرية مجوس هذه الامة اعلم ان كلا من الطائفتين المجبرة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لغيرهم والمفوضة القائلين بانهم مستقلون فى افعالهم ولا يقولون بالقضاء والقدر يطعنون الاخرى بهذا الحديث ويسنونهم الى مقتضاه فان كلا منهما مثبت يهون المجوس لصه واما الطائفة الاولى فمن حيث قايلون بمخلوقية افعالهم لغيرهم بلا ارادة منهم واختيار المجوس ايضا قايلون بذلك لانهم قايلون ان الخيرات كلها صادرة عن يزدان والشرور كلها صادرة عن اهرمن بلا اختيار من العباد فى ذلك واما الطائفة الثانية فمن حيث انهم قايلون لله شركاء بل شركاء فى الملك كما ان المجوس قايلون بذلك بل لهم اهل وفى النهاية يجعلون الاولين نسب القدرية باعتبار نفى القول بالقدرة والثانية باعتبار القول بهما ايضا ان المذهب الحق فى ذلك هو مذهب الائمة اهل البيت وهو المختار عند الامامية خارج عن المذهبين جميعا لان التحقيق فى هذا الباب ان افعال العباد واقعة باختيارهم وبقضاء وقدر من الله جميعا كانه قد صح ذلك عن الائمة الطاهرين انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وهو الموافق للبرهان العقلى عند التحقيق ايضا منه

فضلا فاسس الحكماء الضانين بنعمات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبى فى مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس ثم قال لا امنا وشرحا هى اى قاعدة الشرق فى النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بقدم النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدئين موثرين فى الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله القدرية مجوس هذه الامة والحادمانى اى وليست هى قاعدة الحادمانى البابلى الذى كان نصرانى الدين مجوسى الطين والذى ينسب الثنوية القائلين بالمبدئين احدهما الخير خالقه وهو النور والآخر الشر خالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتعديه لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى التثنية الباطلة ولا يفضى الى الشرك بالله تعالى اى وليست ايضا قاعدة ما يفضى الى الشرك بالله كمعوا عند بعض المشركين من الملتين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل واحد من المبدئين موجودا وموثرا فى الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موثر موجود فى الوجود وهو الواجب والآخر عدمى منشأ للاعدام وهو الامكان غاية ما فى الباب ان يكون اطلاق الموثر والفاعل على العدم الذى هو الامكان على التجوز كاطلاق علة العدم على عدم الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجوب الواجبى واهرمن اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم يكن اقرب من كلام تاويل حكماء الفرس فليس بابعد منه كما لا يخفى قوله قال المجوس ان الخير من يزدان اى شخص معتقد فى ايجاد موجود يكون منبعا للشر ابد الاباد وعلى التاويل الذى ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا قوله اللهم الا ان يراد من قولهم ظاهرا كان خيرا محضا اه الاول بالتشديد والثانى بالتخفيف ويكون الصيغة للمبالغة فى اصل الخيرية لانى اطلاقها على ما قاله الشارح يكون المبالغة فى ايجاد الخير على ما قاله المحقق الطوسى وهو ان يريد بالخير الا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر كما ان اللام والاحكام والتجرد اقول اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه تعالى بما سواه فاورد ثلث دلايل واحد منها لاثبات علمه تعالى بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وبتركيب الانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه تعالى معا اعنى بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الآخرين الا ان تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته فنيسد فى تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون الشئ

واذا علم ذاته على انه له لكونها معلولة له موجودة عنده حاضرة لديه غير غائبة عنه
فكان عالما بها لامحة اذ العلم هو كون الشيء موجودا للامر القائم بذاته حاضرا عنده
كما عرفت فتدبر منه ٣٠٣

[illegible]

قائما بذاته غير متعلق الوجود والهوية بمادة او موضوع وبالجملة بشيء بعده او واجب الوجود كذا او هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري الثالثة ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل القائم بذاته وانكشافه لديه وثبوته بين يديه وهذا ايضا ظ اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا لخلاف المجرد وكونه قائما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم بذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا لامر آخر غير ذاته فذاته تع عقل وعاقل ومعقول وهو المطلوب الدليلان المثبتان لعلمه تع بما سواه فتقريرهما الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والحكماء ما ذكره الشيخ واما الثاني منهما اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه فاقول في تقريره انه ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تع وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تع لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير محتاج في وجوده الى شيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تع موجودة حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تع لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حضور المعلول للعلة اشد من حضور الصورة لنا كما صرح به المص في شرح الاشارات فهو تع عالم بها لامحة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا للموجود القائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تع بجميع ما سواه وهو المطلوب على هذا التقرير لا حاجة في اتمام الدليل الى ضمه الى دلايل اخر دالة على علمه تع بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب واما تركيب الدليلين الدالين على علمه تع معا فتقريره ان يق انه تع مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله اما الصغرى فلانه تع مجرد قائم بذاته وموجد بذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلايل الثلثة اشارة الى دليل دال على علمه بذاته وعلمه بما سواه بان يق انه تع فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته تحقق العلم بذاته اذ كل ما يمكن له بذاته لا يمكن الا حصوله ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا يق ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء اليه ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وسياق الدليل الى آخره واما في دليل التجرد فيق هو لكونه مجردا قائما بذاته وذاته عالم بما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلنا هاتين هذه التقريرات اشارة

ان يوجد اليه بمعنى القسم من العلم يسمى بالعلم الحضوري فان كان مغايرا للعالم اعني المجرد الموجود بالفعل حقيقة فيكون حضوريا حقيقيا وان كان مغايرا اعتبارا فيكون حضوريا كعلم ذات المجرد الشيء بذاته والاول كعلمه بمعلولاته قوله بصورته اي بوجه الظلي وهذا القسم يسمى بالعلم الحصولي وهذا القسم لا يتصور بالنسبة الى الواجب تع منه ٣٠٣

هذا الدليل بهذا التقرير يمكن ان يثبت به علمه تع بذاته وبما سواه جميعا فافهم ٣٠٣

يعني ان يعلم ذاته لان من يعلم افعاله لكن افعاله موجودة حاضرة عنده ومنكشفة لديه فيجب ان يكون مجردا موجودا بالفعل قائما بذاته على ما في تحقيقه ذاته موجودة لذاته غير غائبة عن ذاته منكشفة عند ذاته فيكون عالما بذاته فتدبر ٣٠٣

اذ الاجسام لاحقة للواجب فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وهذا اظهر ما ذكره المحقق فافهم ٣٠٣

لا حاجة في تقرير هذا الدليل الى ما ذكره اذ يمكن ان يق في تقريره اذا استند كل شيء اليه علم كل شيء لما و اذا علم كل شيء علم ذاته اذ من علم كل شيء يمكنه ان يعلم انه علم كل شيء ومن امكان ذلك العلم [illegible] بل [illegible] والى فافهم واتقن ٣٠٣

فان دار الغيبة دار الاجسام وعوارضها ودار الحضور دار المفارقات واذا لم يكن الشيء لذاته لا نعرف بالجسمانيات ولا يمكن ان يكون والا لزم امكان تجرد الاجسام وعوارضها عن المقارنة واللازم باطل فكذا الملزوم لظهور [illegible] وفيه تامل فان النفس الناطقة في بدء تكونها مادية غائبة عن ذاتها ثم ترقى فتصير مجردة حاضرة عند ذاتها فيبطل الاول حدوثها وكونها لم يكن ويمكن ان يتكلف ويق ان مقصد المرتبة والمرتبة التي صارت فيها لم [illegible] لا يمكن ان يكون [illegible] لم يكن غائبة فيها وهذا لا يتم فتدبر ٣٠٣

الى دلايل عامة لا دلايل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجية كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم تع بذاته وبما سواه ظهر مما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته تع وهي ان علمه بذاته انما هو عين ذاته لا لامر زايد عليها وبما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات علمه تع ظهر كيفية علمه تع بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وبيانا تحقيق جميع ذلك انتهى قوله ثم بواسطة يكون علمه بذاته كما ذكرنا من انه تع علم افعاله امكن ان يعلم انه يعلم ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله محتاج الى الارتباط بالغير اي بالمهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء المحققون من المتكلمين والمراد بالاعراض في قوله عن المهية والاعراض الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تع الى الاين والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تع على ذاته ينسبونه تع الى الكيف فان الصفات تكون اعراضا من مقولة الكيف قائمة بذاته تع عز وجل علوا كبيرا فاما سائر مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب فيما بلغنا وهم الى انتسابها اليه تع اللهم الآن مقولة الجدة في بعض ما رويا الحنابلة على ما نقل واما الاضافة فلم يتحاش ايضا عنها اكثر الناس لكن المحققين يرون تنزيهه تع عن ذلك ايضا قوله وفي هذا الدليل سهو الاشارة الى ان علمه تع بذاته هو علم بافعاله انما الا كما سيجيء في كلامه تلويحا وتصريحا غير مرة قوله وعلى هذا يمكن حمل قوله والاجراء اي على شمول علمه تع لجميع الموجودات بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تع بل يكون دليلا على شمول علمه تع فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير لكونه دالا تاما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء آخر ليصير دالا كان الدليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى علمه بافعاله المخصصة به فقط واما الثاني فعلى علمه تع بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها جميعا مستندة اليه وهذا وان كان مرادا في الظ الا ان الدليل تدل وجيه قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تع بان يق انه تع مبد لجميع الموجودات التي منها العلماء في الجملة فهو تع عالم في الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من ان من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لانها معلولة له والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله ثم باحد من الوجهين المذكورين الاول هذين الدليلين

بان يتوقف على الوجه الاول وهو فياض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فياض العلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته لما ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت قوله اعنى نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء الاولى ان يقول انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم وقد يكون لظنهم ان العلم اما حصولي او حضوري والاكتفي وظن على ان العلم ما يكون قبل الايجاد وبعده لا يكون علما وايضا دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد قوله بكون الالتفات بها مستفادا من الشرع في بعض النسخ بهما على التثنية وفي بعضها بها على التانيث وبعض الافاضل قد صحح النسخة الثانية بجعل الباء للسببية والضمير للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون الرسل عالما حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان العلم بكونه كذلك عالما حاصلا من سبيل العقل قال وليت الباء للسببية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى بالى ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون ضمير التانيث لماذا فانه لا معنى لرجوعه الى المعجزة كما لا يخفى وظني ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير يرجع الى صفات المرسل ما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجوده ايضا مما يتوقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيه بمعنى الى وضمير التثنية فيه للعلم والقدرة يعني يكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا من الشرع لا حصول العلم بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما وقد وقع التغيير من الناسخ فان مثل هذا التغيير غير نادر قال الشارح نعم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن اثبات صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما بل انما يحصل بمجرد اظهار المعجزة على يد الرسل وهو يتوقف على كونه عالما قادرا لا على كونه متكلما فتأمل قال الشارح واما دليل الحكماء اولهما دليل على اثبات علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول على المشهور واما مستقلا على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات علمه مطلقا كما حققناه وفي كتب الحكمة مذكور على انهما دليل واحد لانا نقول تسامحوا في عدهما دليلين وغلبة التوجيه ما ذكرنا قال الشارح وكل مجرد عاقل اه اقول اي اذا كان قائما بذاته لا بغيره فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية هو كون الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه ثم كون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا للمعقولية بل لكونه

لا يكفي على من له ادنى بصيرة بكلمات الحكمة والمعرفة ان النفس انما تكون عاقلة بالصور المعقولة لا بذاتها هلا ان ذاتها قد تحصل الصور المعقولة لها كانت موجودة ولم يكن عاقلة فوصف العاقلية لها عرض وطلب الرجوع كيف انتهائه الى ما بالذات فيكون العاقل بالحقيقة هو الصور المعقولة فافهم ٣٠٣

فيه ان الحاصل في المادة من حيث هو حاصل في المادة يغيب بعضه عن بعض ولا يحصل له كمثل امتداد المكاني والزماني فلا يكون حاضرا لذاته وما لا يكون حاضرا لذاته كيف يكون حاضرا لغيره كمثل والمعقول بالذات كمثل لا يكون وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيئا واحدا الا حيث يكون الشيء مجردا فالتجرد شرط للعاقلية شرط المعقولية ايضا فافهم ٣٠٣

معقولا

معقولا بالحلول في العاقل فانهم قالوا كل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره لا لغيره فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا لشيء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه قوله ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها اقول المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع من التعقل منهم في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك قوله لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه اقول اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمول كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى وجود الرابطي كقولنا الجسم كان ابيض وزيد موجود شاعرا والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه وهو موجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان المال وجودا في نفسه ووجودا لغيره لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء باعتبار ذاته قد يكون موجودا لنفسه غير قائم لغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته قد يكون موجودا لغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته يعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره اي ما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اي الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست عين المعقولية بل المعقولية انما يصفها باعتبار ما وهو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته حاضرة عنده كما في العلم الحضوري فالسماء بهذين الاعتبارين

لان التعلق بالبدن مخصوص بالنفس فافهم ٣٠٣ الا قلبه

والحق ان الادراك المحسوس والمعقول في بحار التحصيل المحسوس بالذات والمعقول بالذات ملاحظة الى التكلف الذي ذكره المحقق فتدبر ٣٠٣

موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعنى باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على السما انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هو معنى حصوله ووجوده للعاقل فوجود السما باعتبار كونه معقولا انما هو عين وجوده وحصوله للعاقل وان لم يكن وجوده فى ذاته وجودا لشئ آخر وهكذا الكلام فى المحسوس من حيث هو محسوس فقس عليه بايانه

قوله يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعنى لذاته وقد فرض ان وجوده لغيره لا لذاته هذا خلف قوله اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشئ موجودا بوجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها القائمة بذاتها فموجوديته لذاته هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشئ موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شئ غير غايب عنه وهو كذلك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغايبة عنه فموجوديته لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته قوله

لا بذاته دون آلتها لكونها موجودة لمحالها التى هى تلك الاعضا لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدارك المحسوسات هى الحواس نفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس حيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ فى الاشراق قوله وهو انه لو كفى فى كون الشئ شاعرا بنفسه هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق على المشائين القايلين بان مناط العاقلية هو كون الشئ موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشئ نورا فى ذاته وقائما بذاته فان الاشيا عنده على قسمين ما هو نور فى ذاته وما ليس بنور فى ذاته وما هو نور فى ذاته اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه النور العارض وكذا ما ليس بنور فى ذاته اما قائم فى ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه الهيئة الظلمانية فما هو نور لذاته فى ذاته هو شاعر بذاته وما سواه اى ما ليس بنور اصلا او ما هو نور قائم بغيره فليس بشاعر اصلا فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون الشئ موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور فى ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجودا قائما بذاته لكن كونه غاسقا ليس بنور فى ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العارض كنور الشمس مثلا وان كان له نور فى ذاته لكن كونه قائما بغيره غير قائم بذاته فليس بشاعر ايضا نعنده كل نور فى ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور فى ذاته لذاته

قوله لما كانت الهيولى التى اثبتوها شاعرة بنفسها الخ بل بالصور والهيآت الحالة فيها ايضا لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غايبة عنها كما صرح به فى حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تحصل الا

بالهيآت

هذا الناصح فى المعتوه بالوصف اى الموجود المادى وقوله بل موجود لغيره فيه ما عرفت من ان المادى من حيث انه مادى غايب عن ذاته غير حاضر لذاته فلا يكون موجودا لنفسه كيف لا وهو ممتنع به بالايجاد لان المادى من حيث هو مادى متجدد منقض ولذا لم يوجد له الغرم ثم هذا الكلام منه المحقق يدل على ان المادى من حيث هو مادى لا يكون معقولا لا حصوليا ولا حضوريا وهو امر آخر فبان المادى ولا يوجد مانع عن التعقل يعنى المعقولية منهم فافهم ٣٠٣

فيه ان هذا التوجيه يقتضى ان لا يكون وجوده لذاته مدركا ومعلوما للغير كان التوجيه الثانى يقتضى ان لا يكون مدركا ومعلوما بالغير وبطلان اللازم كصحة الملازمة مما لا يخفى فافهم ٣٠٣

ان اراد الغير المباين فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع وان اراد به الموجد والفاعل فالملازمة ممنوعة لان المراد بالقيام بذاته عدم الحلول فى الغير لا عدم المعلولية للغير ولا تنافى بين كون الشئ مدركا ومعلوما لذاته ومعلوما للعلة ايضا فتدبر منه

بالهيآت التى سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى فى نفسها الاشيا ما معدوما جوهرا اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا ولانه فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى فيما جوهريتها التى هى سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ادركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت الصورة التى هو فيها قوله لانه تعليل الشئ بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته غير غايبة عنه فالمراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا وكناية عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشئ بنفسه قوله فاندفع النقض بالهيولى حاصل الاندفاع هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم هو ان الشئ اذا كان موجودا بالفعل ومتعينا بالتعين الحاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل متعينا بالتعين الحاصل له فى حد ذاته من دون اعتبار الصورة الحاصلة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعدا للصورة والشئ لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل ما لم يتحصل بنحو من التحصل قال الشيخ فى الشفا جوهر الهيولى وفعليتها اى كونها مستعدة كذا الجوهرية التى لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشيا بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس فى موضوع وكلا ثبات هو انه امر واما انه ليس فى موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام لا يصير الشئ بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل شئ فصورته التى تظن له هى انه مستعد قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق لانه فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه آنفا فجوابه ما قاله استادنا الالهى ضوعف قدره فى حاشيته على شرح حكمة الاشراق من ان هذا من باب الاشتباه بين الهوية والوجود والخلط بين حال الشئ فى نفس الامر وحاله فى مرتبة نفس الامر فان الهيولى بعد الاشيا عن البساطة والتجرد لانها متكثرة حسب تكثر الصورة فى الواقع لانها ليست تحصل الوجود فى الواقع الا بالصور والتجرد الذى يعتبر فى كون الشئ عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور اعراضا منافية الوجود عن وجود الهيولى كما ان السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى ضعيف كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التى تحصلها وتقومها هى بها فى الواقع كان حالها فى انفسها هى انه جوهر فقط اى جوهرية اى شئ كان من الصور والصور خارجة عن مهيتها داخلة فى وجودها المعقدة فذاتها فى غاية ضعف الوجود وضعف الوجود

لان ثبوت الصور فيها من اجل ان ... [illegible] ... ذاتها والمادى ... [illegible]

لان ثبوت ضعف التجرد ... [illegible] ... فى الوجود لان الهيولى ليس لها حصول فى ذاتها ... [illegible] ... على الوجود من صحتها ... [illegible] ... الوجود بالفعل ... [illegible] ... الصور ... ٣٠٣ فتبصر

شبيهة الوجود بوجود الكليات الجزئية ووجودها قوله فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا ينافي كون
الهيولى شائقة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف بمعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة
صرفة كما مر قلت اذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود
الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء
وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها فلك ان تنظر في ذلك ولهذا يتحقق عشق الهيولى
ويظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود
بالفعل هو الظهور بقرينة قولنا الموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي مجرد قائم بالغرض لنفسه قوله فهاهنا
التضييفان نتبينان الخ فان كون الشيء موجودا بالفعل عند الثاني بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه وقائما بذاته
كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكذا اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان
ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما
بذاته كذا اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته قوله ليس ينعكس
الموجبة الكلية الخ اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل اعلم
بان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل الخ فافهم قوله فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء
حتى يصير معقولا بالفعل الخ وعدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بمعنى انه لا مانع
فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد واما كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق
اذا تحقق هناك عاقل فقوله فهو اذن معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو يتوقف
على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم التقريب وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا
انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله
فانه ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من
المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا المعنى
فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهو انما
يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه وايضا قوله فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا
بالقوة منقوض بالصور العقلية لنا فانها ليست عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل
ان هذا البيان انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا

لذاته

اقول المراد انه معقول بالفعل في الجملة واذا لم يكن له عاقل
او كان معقولا بالفعل لذاته على ما قررنا فلا يرد عليه
شيء مما ذكره في التعيين فافهم ٣٠٣

عند الاشراقيين وكذا ان الشيء اذا
كان نورا في نفسه

يعني لا يثبت بهذا الدليل المدعى وهو كون كل مجرد عاقلا
لذاته بل يثبت بهذا الدليل على كون كل مجرد معقولا
بالفعل لو قيل آخر على هذا التقرير ٣٠٣

بل يستلزم كونه معقولا بالفعل والا لكان معقولا بالقوة فيحتاج في
كونه معقولا الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا اذ يحتاج
في معقوليته الى ان يزول عنه قوة المعقولية وهي حيثية
التغير فلا يخفى واذا كان معقولا بالفعل كانت حيثية ذاته
حيثية المعقولية بالفعل لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لعاقله
ومعقوليته على ما عرفت واذا كانت حيثية ذاته حيثية
المعقولية بالفعل كان معقولا بالفعل مع قطع النظر عن
جميع ما عداه واذا كان كذلك كان معقولا بالفعل لذاته
لوجوب كون المتضايفين في الوجود بالفعل متكافئين ومن هنا ظهر
اندفاع ما اورده هذا المحقق بادنى تامل فتدبر ٣٠٣

لان المفروض انه لا يتعقل هناك سوا فلو لم يكن هو عاقلا
لذاته لم يكن معقولا بالفعل لان المعقولية معنى يتعلقان يثبت
اذ كما كانو لها واذا لم يكن معقولا بالفعل كان معقولا بالقوة
فيحتاج في كونه معقولا الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير
معقولا هف فتدبر ٣٠٣

لذاته ليس لازما منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو على
ذكره وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو لكونه قائما بذاته غير غائب عنه
ذاته كذلك وكذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه موجودا لموجود قائم بذاته وهو لكونه موجودا للذات القائمة بذاتها
غير غائب عنها كذلك وكلا الشقين اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه
ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان
مصادرة على المطلوب لانه لم يعلم كون ذاته عالما ومعلومة لم يعلم كون حضور ذاته عند ذاته حضور المعلوم عند
العالم وذلك ظ بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقيقته لكون ذاته
غير غائبة عن ذاته قوله اذ المعتبر بكل منهما ما حصل اشارة الى ان المراد بانتفاء المنع عدم اطراده لان المنع متحقق
في الواقع ضرورة ان الترديد في حقيقة العلم بين امرين تقوي منع الجزم بكونها واحدا بعينه فتم واما عدم الاطراد
فلان الالزام لما كان لازما للالزام الآخر فايهما تحقق تحقق العلم حقيقة وان لم يكن ايا ما فتدبر قوله خلاف عبارة
الشيخ فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهيا لو كان المراد عما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت
فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشيخ في ورود المنع وعدمه قوله مجموعا من ذلك
اي من مجموع الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت
من حيث ذاتها بذاتها بدون واسطة امر آخر من الآلات وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث
هي كذلك عالمة بالمعاني الجزئية المادية ظ والمتحقق في الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد
قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان التجرد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد
ذلك بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان
تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك فتحقق ان من جميع
ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او كان حقيقة امر آخر لكن متحققا مع
ذلك التنبيه ويمكن ان يتحدس من علم النفس بقواها الكائنة في محالها التي هي اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد
عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقا واما كون من
حضر عنده مجردا وقائما بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في المعلومية ويتحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور
المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد ومن انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاضرا لذاته كل
ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثيرا من البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس

الظاهر ان المراد بالانتفاء ههنا عدم النفع
فتدبر ٣٠٣

بل باعتبار الذي ذكره المحشي
فافهم ٣٠٣

ان اراد به قواها الادراكية فالحق انها مجردة في
محالها التي هي اجسام مادية بل هي مجردة عنها وعن مظاهرها
وان اراد بها قواها الطبيعية فليست النفس
بمجرد حضورها عالمة بها فافهم ٣٠٣

التوهي فلا ينتفع بها في مقام الجدل قوله لان غرضي ولا مبين رايه مفهوم المسألة فتم قوله ورج لاجل اندفاع
المنع الثاني اه اي حينئذ اعتبار البحث والاستدلال على ما في المواقف يعني ان هذا المنع على تقريراته وارد غير
مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الانسان نفسه بعينه
بخيار الشق الاول من الترديد قوله فيمتنع لا يلزم العلم بكذا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التعريف هو حصول
الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاتها اعني عدم غيبتها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض
بالمحال مندفع بما ذكرنا من منع الاستدلال كما مر قوله فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي
يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اي قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على
كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي فتم قوله وليعلم ان الواجب الوجود عند كلهم اه اعلم
المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو حصول صورها عنده لا حصول صورها فيه وظنوا
ان حصول الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولابد في اختياريته من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى
اثبات علم اجمالي وهو عين ذاته تعالى ومتقدم على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدءا لانكشاف
جميع الموجودات عنده وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها ولا حاجة له في
ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشاف ذاته منشأ لانكشاف الجميع فان كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع
الموجودات المنكشفة بذاتها كنسبة ملكة العالم ذي ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكان تلك
الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم التفصيلية الحاصلة منها فكذا علمه بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات
الاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته فان ذلك قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في
نحو الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته تعالى كافيا في
علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة بل لما كان ذاته تعالى
مبدءا لانكشاف جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدءا لعلمه بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات
مجازا لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا معنى قول بعض
المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم التفصيلية والحاصل ان الاجمالي صورة علمية واحدة
تشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة منها وعلمه الحاصل بذاته اجمالا باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علة
لجميع الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم
الثاني فهو الكل في وحدة وههنا سر لارباب الوصية لا يحتمله العبارة ولا يفي ببيانه الاشارة والذي

يمكن

ولا يحضر صور الاشياء بذاته وهو الكل
يسند الى الملاحظ الاول ٣٠٣

والمراد بهذا العلم العلم التفصيلي الذي هو عين الموجودات
لا العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لان ذاته
لا يمكن ان يكون علة لذاته فتدبر ٣٠٣

الموجودات

في هذا الجواب بحث لانه يقتضي ان لا يكون ذاته تعالى
عالما بالاشياء حقيقة فلا يكون قبل ايجاد الاشياء عالما
بها حقيقة فلا يكون مختارا على الحقيقة وهو كما
ترى بل الحق في الجواب ما يظهر من قوله فوجود العلة
صورة جميع الموجودات الفائضة عنه لكنه
مبراة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن
٣٠٣

٧

يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كان مترشحا لوجود العلة وفيضا منه فكان الوجود تلك علة وفيض
عنه فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة
فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة
هو صورة جميع الموجودات الفائضة منه لكن مبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن فانه جميع لك
قوله قال بهمنيار في بيان ذلك اه اعلم ان القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم
الاجمالي في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات فيه لا لزم حاجته فيما
كان له الى غيره تعالى عن ذلك بل قالوا الاول وجد به انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه
صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو مقصود بهمنيار من هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول البسيط علة
محة فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات وانما
التفاوت في نحو الادراك كما عرفت وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة
لتفاصيل تلك العلوم فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدء للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا
ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من السر وان كان بعيدا عن طريقتهم قوله واجب الوجود مبدء كل فيض اي
كل وجود وهو ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض نسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص التي وصلت الينا
اي منكشف عنه ذاته بمعنى ان علمه بذاته ولكون ذاته مبدء الكل وظهوره لذاته وكون العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما ان له الكل بالوجود العيني قوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالـ
الكل منطوي في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو هو اي عالم بذاته ينال اي يعلم الكل من ذاته فهذا
الكلام الى ههنا ظاهر الانطباق على ما هو المراد للمحشي من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي
نسخة الفصوص وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظ فيما هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل حصوليا
الصور وعنده ويمكن تاويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته علما بالكل بعد اعتبار كون
ذاته علما بذاته او بعليته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في موضع من
من الفصوص علم الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عنه بما هو ذا الكثرة لم يكن في حد ذاته بل بعد ذاته انتهى و
هو مع ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامي في الواجب ايضا مضطرون الى القول
بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم الثاني في هذا الكلام الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى ورد
ان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم

المتكثرة ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحداني الاجمالي البسيط فظهر شهادة
هذا الكلام لدعوى المحشي من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ الفصوص قوله
وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته اي وبعد علمه بذاته اي علمه
بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا يترتب لذكره
اللهم الا على النسخة التي فيها بل ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا الكلام مؤدى النسختين معا فتدبر
وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما يجيئ في تقرير مذهبهم
فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه جعله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي
لينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود الى اول الكلام وكالنتيجة
له اعني بيان العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم اعني التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع الدخل كما
اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على مذهب ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي الا
تركيب فيه بوجه اصلا ويعني به الاول تعالى كل الوجود وتوضيح ما ذكره استادنا الالهي ضاعف الله قدره في
الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعزب شيء منها الا ما هو من باب
النقايص والاعدام والامكانات وذلك اذا فرض ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه
ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب يعني ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج عقل
ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان موضوع الحيثيتين مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به
يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب وعلى هذا من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير
بسيط الحقيقة منعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مط فهو لا يسلب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الوجود
من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها
عنده على وجه اعلى واتم انتهى اقول في توضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث
لا يشوبه نقص ولا عدم ولا قصور ولا مهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل صرف الوجود ومحض الخير وعين
الكمال وكل وجود وكمال وجود انما يفيض عنه ويترشح منه فكل وجود وكمال وجود انبسط على هياكل
الممكنات وقوابل المهيات مشوبا بالعدم ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب
الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من
الاشياء فانما سلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار جزئيته وكمال وجوده

فان

لانهما مفهومان متغايران متعاندان واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانهما منتزعان من حيثية واحدة على الوجه المذكور والمتغايران لا يمكن ان ينتزعا من حيثية واحدة والا يلزم الجمع بين المتنافيين فانهما ليس متغايرين فافهم ٣٠٣

ليس هذا الاجتماع من قبيل اجتماع الاشياء في الذات بل من قبيل اجتماع المعكوس في العاكس فالعاكس كل المعكوس على نحو التمام لانه مآلها واصلها فافهم ان كنت من اهله ٣٠٣

فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والمهية
والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا
قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا نقيصات تلك الحقايق
ومهيات تلك الوجودات فان ذاته لو كان بذاته مصداقا لكل شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجود
حقيقة لزم ان لا يكون ذاته عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان الشيء حقيقته وصرف طبيعته لا يكون
مصداقا لكل شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي
الذي هو قرة عين المعرفة ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك قوله وهو اعني مراتبه اربع انما
احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا يعزب عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في
نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها العيني يعني تلك الاشياء كذلك يجب ان يعلم الاشياء في
جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى من حيث هو علة
العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الا
شيا بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي
وسايط فيضه ووسايل جوده ثم تليها تقدمه بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان
يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ هي ليست في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة
وجود العلة وتمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة يعني
وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بسائر الاشيا
التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها مرتبة
وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الكاينات الجسمانية فيجب ان يعلمه تعالى تلك
المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بصورها المرتسمة بافاضة
الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس كما يكون في العقول بتفصيلها في النفوس لتمايز
هنالك تمايز المهيات بعضها عن بعض ولهذا عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم
فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي با
فرادها الموجودة في الخارج فهذه هي مرتبة علمه الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب
الثلث مع المرتبتين الباقيتين من الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلية فمراتب العلم

٧ لان في النقص هو الكمال ومنبعه الوجوب فكيف يسلب عنه ولو سلب عنه فلا يكون فايضا منه فاما ان يكون ذاته الوجود او فايضا منه وجميعها فيلزم قدر الواجب بالذات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فافهم كما ارد وافهم به رزقت ٣٠٣

الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط وثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية
باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة اشارة الى دفع ما يتراءى فيما ورد في
الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه العقل وتارة انه القلم من المنافاة وذلك ما ذكره بعض المحققين
من ان تلك الالفاظ الثلث عبارة عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه
بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية
كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقي
الوحي من حضرة الرب انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظ في ذاته وسبب
لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور الحسي ظ في ذاته وسبب لظهور ساير الاشياء عند الحس عبر
عنه بالنور واضيف الى ذاته الشريفة صلوات الله عليها وعلى ساير الذوات المتشعبة منها قوله وبانها كتاب المحو والاثبات
سمي به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صورا للجزئيات الكائنة الفاسدة فكان تلك الجزئيات تمحو وتثبت فكذا
تلك الصور المطابقة لها قوله وعلى التحقيق المذكور وهو ان للواجب الوجود علمين اجمالي وتفصيلي قوله نيزلم المثل
الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان
ولا في مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا تشخصها
وتشخصها هي متمايزة في عالم الاعراض والافراد واما اتصالها من الوجود في عالم الخلق يعني وجود الافراد مخلوطة بها متميزة
عنها وفي باب تعيين العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات
الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والعناية المسخرة
كما ان النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا من جنس الملائكة المجردة وطبيعة رب النوع
المفارق لطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة وهذه من جنس الملائكة الجسمانية فلنعلم انهما اما
على التفسيرين الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها قوله لزم ان يكون جميع ايجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم اي حتى ايجاد الصورة العلمية ايضا فاذا كان ايجاد الصورة العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم
بحصول الصورة كانت الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصورة العلمية الى
صورة علمية هي عين ذاته تع فيكون حضورها عين حضور علمها مع وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت كون العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة
بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها

بمعلولاتها

والمراد بتعليق الصور كونها مستهلكة في وجو
الحق تأمل ٣٠٣

ولا يلزم الجمع لو انقطع الزمان بكون
اللزوم واللازم موجودا في زمن واحد وان اختلف
واحدة ... ٣٠٣

معلولاتها لانها ايضا سابقة على المعلول لا يتحقق الانفكاك بينهما تم قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية كالاجتماع و
ذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا نفس الاشياء الخارجة بذواتها عنده وعندي
انه يمكن تأويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الخارجة من حيث هي
حاضرة عنده تع ليست زمانية ولا مكانية كاشيا وان كانت هي في ذواتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة
تشبه الصور العلمية التي ليست بزمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت من استاذنا ينقل من استاده سيد الحكماء والمجتهدين
انه كان يأول مذهب الشيخ والتابعين اعني القول بالعلم الصوري الى مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور على
ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير بعد ذلك التصريح منهم بكون تلك الصورة متقررة
في ذاته تع بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل
قوله ولا حضور الصور الادراكية الى قوله بطريق آخر هو قيامها بامر آخر يعني ان الواجب انما هو حضور الاشياء
بجملتها عنده تع بانفسها ووجوداتها العينية التي هي قيامها بذواتها في الاعيان او موجودات عينية قائمة
بغيرها وهي حاضرة عنده تع بانفسها وصورها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان ومن
تلك من الاشياء صور علمية للعلماء وقائمة بذواتهم لا بذواتها فيجب ايضا كونها حاضرة بخصوص وجودها الذي هي
وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء عنده تع فوجوب حضور تلك الصور الادراكية ليس لاستلزام علمه تع بالاشياء المعلولة
بتلك الصور للعلماء فان تلك الاشياء معلومة له تع بذواتها بل لكون تلك الصور من جملة الاشياء التي تعلق علمه تع
بجملتها فاعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي له قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه محتاجا في ادراكه
لها الى تلك المحال ليلزم كون تلك المحال آلة لادراكه تع في ذلك بل لوجوب كون تلك الصور بخصوص وجودها الذي
هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تع كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فان
قيل ان اريد بعمومهم اي بعموم مورد الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع
ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم وذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه ح
يكون ترتب التالي على المقدم ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد به الشيء الآخر الذي هو قسيم هذا الشيء فانه ح يتوقف
ثبوت الملازمة على البيان الذي ذكرناه هناك فتدبر قوله وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا اي
كان كون المراد هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا يلزم ذلك قوله وان كان
للمطلعين آه لا بأس بان نشير الى اختلاف الحكماء في علم الواجب تع فنقول اختلف الحكماء في ان علمه تع بالاشياء هل هو
بالصور اي بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها اما قائمة بذاته تع او بجوهر هو اول المعلولات له او قائمة

اقول هذا مناف لما ذكره سابقا من ان التجرد عن المادة
ليس شرطا في العلم بالعلم الحضوري لا في زمان
ولا في مكان كان مجردا عن المادة اذ المادة مناط
الزمانية والمكانية فتدبر ٣٠٣

اقول ليس مراده تنزه الصور في ذاته تع عن حلولها فيه و
انفعاله عنها كما اوضحه ايضا بل المراد به كيفيته
باعتبار ذاته تع وهو انه تع الى لم حضور الكل
عنده تع والى ان علمه تع ليس بمتغير ليس زمانيا
ولا مكانيا مع ان المعلومات زمانية ومكانية
فافهم ثم لا يخفى انه على التاويلين للمجتهدين
يحصل الجمع بين الرأيين ٣٠٣

لتفصيل الاقوال في علمه تعالى بالاشياء ان علمه بالاشياء اما ان يكون متقدما عليها كلها او لا والثاني اما بحضور نفس الاشياء لديه بوجوداتها العينية في
الكل وهو مذهب شيخ الاشراق او في القسم الاول فقط وعلمه بما عداها بارتسام صورها فيه وهو مذهب ثاليس الملطي او في المعلولات القريبة فقط وفي المعلولات البعيدة بارتسام
صورها في المعلولات القريبة وهو الظاهر من مذهب المحصلين والاول اما ان يكون بثبوت الماهيات منفكة عن الوجود اما في الخارج وهو مذهب المعتزلة القائلين بثبوت
المعدومات او في العلم وهو مذهب الصوفية كالشيخ محي الدين العربي وصدر الدين القونوي او لا يكون بثبوت الماهيات منفكة عن الوجود بل يكون علمه تعالى بالاشياء
اما باتحاده معها وهو مذهب بعض تلامذة المعلم الاول بانها تسمى العلم الصوري فالاول مذهب انكسيمايس الملطي والثاني مذهب ثاليس الملطي والثالث مذهب افلاطون الالهي
على ماهو المشهور او حضور نفس الاشياء والكل ذواتها بلا حاجة الى حصول صورة زائدة على ذواتها على التفصيل
المذكور وتسمى بالعلم الحضوري اما مطلقا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق واما في المعلولات القريبة
واما في المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو الظاهر من كلام المصنف والظاهر من كلام المعلمين ارسطو والى
نصر والشيخ الرئيس واتباعه وبالجملة جمهور المشائين اختاروا مذهب انكسيمايس وتقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ
في الشفاء بان معنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة
محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا
فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على
النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في
الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يتفيض عنها الوجود على الترتيب الذي تعقله خيرا ونظاما انتهى
وهذا هو كون علمه تعالى بالصور الكونية مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات وبظهور ظهورا بينا مما له
الله في الشفاء استقلاله عنه واما تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس على حصول الصورة في المعلول الاول
فانقل عن في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي
ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال جهة وجهة حتى
يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو وصورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين هو يوتيس
اليس بايس اذا كان هو مؤيس الايسات والايس لا من شيء متقادم فموئيس الاشياء الايجاد ان يكون عنده صورة
ثم قال اولا فلو كانت الصورة عنده لكانت مطابقة للوجود الخارج ام غير مطابقة وان كانت مطابقة فلتعدد
الصور بعدد الموجودات ولكن كليا تها مطابقة الكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما يكون
ينكرها وكل ذلك لا يصح لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة انما هو شيء آخر
قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة له قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما تصوره العامة في ذاته تعالى
ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهي في مبدعه وتعالى بوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف مبدعه

المعلى وجمهور الناس يعني او يتحد به بذواتها وهو
الثالث مذهب افلاطون الالهي او يكون علمه تعالى بالاشياء
عين ذاته تعالى فيكون علمه تعالى اجماليا لجميع الاشياء وهو
مذهب المتاخرين كالمحقق الخونجي او بعز المعلم الاول
واما بالنسبة اليه فيكون ذاته تعالى علما تفصيليا وهو
مذهب البعض فيكون الاقوال في علمه تعالى عشرة
كاملة واما تقرير كل واحد منها ووجوه الرد عليه مع الذب عنه فمذكور في الاسفار الاربعة
فليراجع اليه وكل وجهه هو موليها فاستبقوا
الخيرات ٣٠٣
المراد من المعلولات القريبة جميع الجواهر العقلية التي
ليس لها تغير وتجدد فلا يلزم من حضورها بذواتها
لديه تعالى تغير في علمه تعالى بخلاف المعلولات البعيدة المتجددة
فلابد في العلم بها من ارتسام صورها في المعلولات القريبة
وهو تقرير مذهب ثاليس الملطي تقرير ٣٠٣
اي نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت ذاته
الا كلية فقياس علم واجب الوجود هو قياس افكارنا
للامور التي نستنبطها ثم نوجدها من حيث المعقولة
سببا للوجود والفرق انا لكوننا ما تعيين في الكلية
نحتاج في ان اكليتها الاختيارية الى ابتغاء شوق و
تركيب قوة محركة واستعمال آلة تحريكية واعمال مادة
لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية
غني عن الاحتياج في فاعليته الى امر خارج بل هو بذاته
اراد ان يقول لكن يكون مبدعه
الجزء من النسخة هو قوله هو يوتيس ايس اليس
وما بينها اعتراض او جملة معترضة او حال ٣٠٣
اي لا يمكن ان يقال انه تعالى باعتبار وجهه ذاته وباعتبار
وجهه آخر صورة علمه للاشياء ولا يمكن ان يقال
ايضا انه تعالى محل للصور العلمية بان يتحقق هناك
حيثية ذات وحيثية محلية ٣٠٣

انتهى

انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا
محصلا بمعنى كون الصور العلمية قائمة بذواتها ويجيء فيما ننقله من كلام الشيخ انها صورة مفارقة
على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية وهذا كان في حوالة على مجهول واما المذهب الآخر اعني العلم
الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول لشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد
الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت
ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل
شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة
ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت
اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف فقال انك مدرك
لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد
بالجملة وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك اما باعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق
الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة
بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع
الشركة لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها
فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك انا مفهوم فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع
وقوع الشركة فيه فقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية
من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة
غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك
هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا
لا تغيب عنه فقلت بلى فقال اتحصل صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على
اخذ صفة كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها
لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي لا تتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم
اما قرأت في كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب
الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات

٣٠٣ اي لانه لو كان ادراكك لذاتك بغيرها فيكون الغير اوله اي لذاتك ادراك ثابت
المستثنى بابطال العجز عن العلم والتعقل
اي لو كان ادراكك لذاتك بغيرك
والكلام عائد
فيكون الكلام في ذاتك لا نهاية الى ما لا نهاية
في كلامه ٣٠٣
يجوز ان يكون صورة في النفس كلية
اي لا يكون كليا

فكيف تركب معقولاتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل الحكمة وكيف تأخذ الخيال وماذا ينبغي تحصيل التخيلات وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم التخيلة جزئية جزئية كيف تدرك نفسها والصور المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم بتخيلك وهل الشخص في الموجب ودريت ان الوهم يدركها قلت فاسلك جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت المطابقة لا بانه مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حصول الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحصل لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها بقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها غيبته كالسماء والارض ونحوها فاستحضرت صورته واما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع في الاجسام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذواتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها جملة ما ولا قوى لها جملة او كان الخيال غير غائب عنها فكذا الصور الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا بتمثلها لذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال لي اعلم ان الكمال للموجود من حيث مفهومه لا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع والممكن العام على الواجب هو يجب له اذ لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فيوجب فيه جهة فيتكثر ثم قال فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافية مبدئية تسلطية لان الكل من ذاته فلا يعزب عنه ذاته ولا لوازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب ولا يخل بوحدانيته تكثر اسمائه بجهة السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير ابداننا سلطنة كما على ابداننا لادركناها كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه يكفي للشيء تجرده وادراكه اعداد الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال لي كفاك في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلمات الشيخ وحكمته اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل فانه فيه شفاء الغليل ودواء العليل ذكره والا ليس تعقل ذاته بالتمام اي بالكنه او بالجهة التي صارت علة لما دونها كلاهما في

والحال انه عالم بجميعها وفي خطوات كليه

اشارة الى ان ما ذكر في التخيلة جار في الوهم

قوله ودريت ان الوهم يدركها ان فليس المدرك لها فهذا دفع دخل

منه (ره)

لعدم حضورها عند نفسه فان وجودها في نفسه هو وجودها لمحلها لا لنفسها على ما بين في موضعه

٣٠٣

ان العلم الاشراقي الحضوري للصور كافية بل بمجرد اضافة خاصة ٣٠٣

ان من حيث طبيعة الوجود لا يقتضي وجود كون

قرر ٣٠٣

فاذا تبين ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا ابدانها التي تتصرف فيها لكونها نورا لذاتها فالوجود البحت الواجب اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب المادة والقوة وله اضافة تسلطية التي تتسلط بها على ما سواه وله الاحاطة العظمى والقهر التام والجلال الارفع لا يحجب عنه ذاته ويقع القوى والاجرام وقواها وما كان فيها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة الكلية والاحاطة الشهودية فكان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد على ذاتها والعقول الفعالة والذوات الجوهرية بواسطة كحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها وانياتها حضورا عقليا نوريا … من المبدأ والمعاد

لان السلوب كلها راجعة الى سلب واحد هو سلب الامكان لانه منبع كل نقصان وكذا الاضافات عائدة الى اضافة واحدة هي القيومية تعالى

قرر ٣٠٣

الواجب

الواجب واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا قوله فليس مما يتصف بها فان معنى اتصاف الشيء بالعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ المحمول عليه ولو انه تعالى لكونه عالما بتفاصيل وجودها فيه ليست محمولة عليه وهو ظاهر ولا مبدأ المحمول عليه وذلك لان العالم هو محمول عليه تعالى ليس حمله باعتبار وجود تلك الصور فيه ليكون هي مبدأ لذلك الحمل عليه انما هو باعتبار كونه مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى عليه قوله بعد ذلك واذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها و يؤيده ما قاله المصنف (ره) في شرح رسالة العلم وسيقوله المحشي وحاصله ان العالم يطلق على من يتمكن من تحصيل المعلوم اي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها وانما الاول فالعالم على الاول ثم انما هو بالاعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا اجتماع في كونه عالما الى شيء غير ذاته (?) ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية لا اضافية فلا يقدح كون تلك الصور مبدأ لاتصافه تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه تعالى الى الاضافات الى غيره تعالى بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهذا اشارة الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما دفع الثاني فبان تقول ان ههنا اشتباها بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية فان الثاني لا يكون الا بالانفعال بخلاف الاول فالمحال انما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك فاعل وقابل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها انها يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان في البسيطة شيء وفيه شيء واحد اما قوله او يعقل عنها فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله عنها وليس كذلك واما لزوم كونه تعالى محلا للمعقولات المتكثرة فدفعه الشيخ في مواضع من كتبه التعليقات وغيرها وحاصله انه هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا نسلم انها وصف الذات الاحدي ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه تعالى

لا يخفى ان العالم بهذا الاعتبار عالم بالقوة تعالى الواجب بالذات ان يكون فيه قوة ونقصان وامكان فتدبر ٣٠٣

هاهنا زل في الكلام والذي يقتضيه من تشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية فان واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات وكيف يقول احد باحتياج الواجب في جهة من جهاته الى معلولاته المفتقرة اليه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ٣٠٣

منه

وحاصل ما ذكره صدر المتألهين في كتاب المبدأ والمعاد قوله واما الزام الاتصاف له تعالى بصفات حقيقية فهو انما ينافي لو كانت الصور العقلية القائمة بذاته تعالى صفات كمالية بل كمالا ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور لكنه لا يتصف ولا يكون بها كاملا لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده لعقله الاشياء بل بان يصدر عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بسببه لا بلوازمه التي هي المعقولات انتهى كلامه (ره) ٣٠٣

يعني ان حلول العالم علمية تعالى ليس لاجل وجود تلك الصور فيه تعالى وكونه محلا لها بل لاجل كونه ملزوما لها ومقتضيا لها وكونها لوازم له تعالى فهو من حيث هو فاعل لها قابل او كونه فاعلا يلزم ان يكون الواجب تعالى موصوفا بالاشياء التي حيثية وليس كذلك اذ مناط الموصوفية بالصور لو كان فاعلية وهو فاعل لجميع الموجودات لانه خالق الكل يلزم ما ذكرناه فيجب ان يكون جهة الموصوفية غير جهة الفاعلية فيلزم وجود الكثرة في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا

٣٠٣

على الترتيب العلّي والمعلولي فتلك معقولاته المفصّلة الكثيرة انما يترتب عنه على وجه لا ينثلم بها الوحدة فيه
فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع
الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول المعلم الثاني فهو الكل في وحدة قوله فان كونه واجب
الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه علة لقوله فليس مما يتصف بها ليعلم ان كمال الواجبية لا يحصل له
من تلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بحيثية لتلك اللوازم يدل عليه قوله بل ما يصدر عنه انما
يصدر بعد وجوده وجودا تاما كاملا لا ينبغي ان يكون مما يتصف بها بل ما يصدر عنه آه فقد بر قوله وانما يمتنع ان يكون
ذاته محلا للاعراض منفعلا عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا او يتصف بها التي يستكمل كمالا
وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض
ولا الاستكمال ولا الاتصاف بل كماله آه فقد بر قوله ولوازم ذاته هي صور معقولاته آه تمهيد لقوله المعقول
اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي فما يكون جهة موجوديته مغايرة
بالذات لجهة كونه حاضرا لمدركه كما في تعقلنا الاشياء الخارجة عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة
وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما
في تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا لكونها صادرة عنا ولا واسطة بينها والمشهور ان
العلم اما سبب لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورنا شيئا ففعلناه وهو الفعلي او هو مسبب عن وجود المعلوم
كما اذا شاهدنا شيئا ففعلته وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورنا الامور المستقبلة التي ليست
تفعلك قوله وليس يجب من الوجدان اي لا نعلم كمالا او واجب الوجود لهذه الحيثية الا نصفه بها بل
انما نعرفه ونصفه بالحيثية الاخرى وفي بعض النسخ وليس محوي بالميم والظاهر انه اشتباه والا لكان ينبغي
ان يقول كونه بحيث فتدبر قوله وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين لا بد لنقل ما في الشفاء
من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات اليه تعالى بعدما ابتدأ كون عقله
للاشياء بالصور لا في ذاته بل لها لبيان ما نقلنا بعضا منه فيما مر كلاما بهذه العبارة فيبقى لك النظر في حال وجودها
معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تتحد او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره
كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا تعقل
الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة
ويكون معقولة له على انها فيه ومعقولة للاول على انها عنه ثم قال فان جعلت هذه المعقولات اجزاء

ذاته

اقول ان الموجودات الخارجية بالنسبة الى الواجب
من هذا القبيل على القول بالعلم الاول من نفس الصور
العقلية المرتسمة في ذاته تعالى من قبيل الثاني كما ان
تعقلنا الاشياء الخارجية عنا من قبيل الاول و
تعقلنا الصور العقلية الحاصلة فينا من الاشياء
الخارجية عنا من قبيل الثاني فتدبر ٣٠٣

ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود للاتصافه
ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبيل هذا من المحال واشار الى ما ذكره قبيل هذا القول مما حاصله لو كان تلك
الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ لم يجب ان يكون صدورها
عنه على سبيل تعقل الخير اي على سبيل ما اذا تعقله خيرا او ضدا وينقل الكلام الى ذلك التعقل ويتسلسل ثم
قال بعد ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تتكثر ذاته ولا تبالي
بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود
بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فتعوله ولا تبالي آه صريح في اختياره المذهب الاول
وفي قوله وتعلم آه ايضا اشارة الى ذلك وبعد فلا يخفى في كلامه خللا وترديدا بين الشقوق لا يدل على تحيره
بل هو دأبه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين هذين وبين تلك
والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء الذات جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين فقط
قوله لما في كل منهما آه اما في الاول فما نقلنا منه من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق لذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود للاتصافه ممكن الوجود واما في الثاني فما ذكرنا فيه ايضا من انه يلزم ان
لا يكون صدورها على سبيل تعقل الخير قوله الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة في قوله واستلزامه
اليه فان الاستدلال يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الصحيح بالعلم قبل الايجاد ويمكن ان يكون
في قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لانه نفى ان يكون العلم صورا مغايرة ولم ينف
ان يكون مغايرا فبقي احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالي الذي هو
عين علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته تم مغايرة لمعقولاته وليست صورة لها فتدبر قوله فاختار المعلم
الثاني فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجواهر الاول وبالصور التي فيها بالعلم الحضوري و
بسائر الاشياء بتلك الصور وانه لم ينف كون علم واجب الوجود بالصور الحاصلة في ذاته وليس ممن ينفي
علم الواجب مطلقا بل كون علمه بالصور وبما حل فيه بالصور بالحضور وهو بعينه اختيار المحقق فانه قال
في شرح الاشارات بعد نقض كلام الشيخ في كون علم الاول تعالى بالصور المرتسمة في ذاته وبين عدم احتياجه
في علمه بمعلوماته الذاتية الى صورة زائدة على ذوات تلك المعلولات وعدم مغايرة ذات المعلول الاول
وعقل الاول له بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات

قد عرفت انه زلل في الكلام والذي يقتضيه العلم العلام
والحق ان يقال ان تلك الصور ليست موجهة باعتبار ذاته
الا بل هي موجهة بوجوه وعلى هذا الدليل جهة امكانية
لم يتم فافهم ٣٠٣

لما يحصل صورتها وهي تعقل الاول الواجب لا موجود الا وهو مع الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الوجود على ما هو عليه فان تلك قوله وكذا الوجود على ما هو عليه بتنبيه على كون علم الواجب باعيان الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضوريا وهذا البيان الثاني لان حاصله انه لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة في المعلول الاول كان حاصل البيان الاول انه لا يعلم الاشياء ما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته تلك نعم لكنه صح في ح رسالة العلم بان ادراكه لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها امكان ان يوجد في وقت يتعلق بموجود يكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذا الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في آلات مدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا فيما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذا يعقل الوجود بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود بما هو عليه فلو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين مذهب المص وبين المذهب الثاني فتم وكذا لما في المذهب الاول من الامور المذكورة قال المص بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه بل غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء فهذه معا محمة اورد ها المص على الشيخ والعجب ان دفع اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعل لم يتم عنده المص لكنه ينبغي ان يشير الى مواضع الخلل فيما دفعوا به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفعه وللمذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجواهر العقلية هو ان العلم بالكثرة ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم من صورها لا اظن ان احدا في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه به بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت فما تقول في المعلولات البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومختصة بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت

اذ هذا القول يدل على مطابقة العلم للمعلوم وهي انما يكون في العلم الصوري لا الحضوري فكيف
٣٠٣

يعني ان مذهب الشيخ وسائر الحكماء ان المعلول الاول للواجب مباين الوجود له يعني ان وجوده ليس عين وجود الواجب ولا حالة فيه وهذا القول
ينافيه ٣٠٣

يعني ان من قواعدهم انه تعالى لا يوجد بعض ما يباين الوجود له بذاته الا بواسطة شيء وهو المعلول الاول
وهذا القول ينافيه ٣٠٣

لا يخفى ان الكلام في العلم المتقدم ولا يمكن ان يكون بالنسبة الى ذوات الاشياء بوجوداتها العينية فتبصر ٣٠٣

مثلا ان

حاصل الكلام في هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام هو ان اجزاء الزمان وكلما وقع فيها ثبت لها التغير اي التقضي والتقدم بالنسبة الى السابق واللاحق بمعنى ان هذا الجزء من الزمان مثلا ليس حد الجزء السابق والذي حد الجزء اللاحق والذي يجب ان يكون نفس الجزء السابق واللاحق وهو الانقلاب بطلا بل واما بالنسبة الى نفسه فهو ثابت ليس له تغير اصلا والا لزم انقلاب الشيء عن نفسه فلو كان كل واحد منها وكذا كون ما وقع فيها متعلق لعلم الواجب مع كونه خارجا عن الزمان والزمانيات لا يقتضي ان علمه تعالى متغير هذا هو الذي ذكره الاستاد في تقرير هذا الكلام وكرر هذا المال والله ولي الفضل والانعام فاحسن التامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ٣٠٣

مثلا ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا لا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد هو الحصول بنفس الذات كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة قاطبة المكانيات و ليس له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات قبلية زمانية ولا بعدية ولا معارفة زمانيان لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني لطوله بالنسبة اليه تعالى كان واحد كما ان الامتداد المكاني بفسحته بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام تقدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده تعالى بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا من الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا كذا في الشهود العلمي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء آخر على اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني ولم يتفطنوا لذلك لا ستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ في الفصل المذكور في الشفاء لا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل مبدعها من تجريدها وغيره يكون يعقل ما بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان تعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان توجد الى آخر ما قاله هناك وايضا ما قال المص مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء وشدة مبالغته في تنزيهه تعالى وتصحيح في ح رسالة العلم على ما سيقوله فيجعل ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة من الماديات والمعدومات التي من شانها ان توجد في اي وقت بارتسام صورها في معلولاته القريبة كما نقلنا عنه وهذا ادل دليل على ان المفرين لهذا المطلب العالي انما هو من باحثيها الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك مع شدة تقربهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك ما قالوا اغرب فتركه واشار الى نفي ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا ان اراد العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي ولا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس

لکن المستلفة بذاتك جواب سؤال يتوهم ههنا تقريره ان الصور التى حصلت فى الذهن لها اعتباران احدهما اعتبار انها هى بهذا المعلوم وثانيهما اعتبار انها من حيث انها
متمثلة فى الذهن وبهذا الاعتبار هى العلم فحيثية التمثل فى الذهن حيثية تعليلية والحيثية التعليلية مكثرة لذات الموضوع فالصور الحاصلة فى الذهن باعتبار مستقلة
ذات اخر فاذا كانت ذاتى فيجب ان يكون معلومية كل منها لصورة اخرى فيلزم تكثر الصورة والحال انكم قلتم انه لا يرتضى بتعدد الصور والجواب ان الصور المتمثلة من حيث التمثل
الذهنى لا يكون حقيقتها الا الصورة باعتبار التمثل الذهنى والمتمثل اذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن ملاحظة التمثل لا يستدعى التمثل الذهنى والعلم بالصورة المتمثلة
من حيث التمثل انما هو بالصورة والتمثل الذهنى وكلاهما حاصل
فى الصورة اذا اخذت باعتبار لا انه يستلزم تعدد الصورة

ذواتها ومعلولاته البعيدة بالصور الحالة فى المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا انه تعالى يرى ذلك
فلا معنى لكونه اشارة اليه قوله ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته فى مراتب العلم التفصيلى لان
كون المعلولات البعيدة فى مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشى من مراتب
العلم التفصيلى وليس فيما ذكره المص فى شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول
ليس الا ان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة بارتسام صورها فى معلولاته القريبة وهى مرتسمة بجميع الصور
وهى التى يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة
والحاصل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولى وبعد الايجاد علم
حضورى مما لم اجد فى كلام المص ولا فى كلام احد من المتقدمين وعندى ان ذلك امر لا ينبغى ان يعتقده
من يعرف ان حقيقته تعالى مجردة لغاية التجرد ومنزهة عن الوقوع فى شىء من الازمنة والامكنة
وعن ان يتجدد بالنسبة اليه شىء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن
الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن نحو ما
من التجدد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية وانى من يتيسر له ذلك فالذى اعتقدته فى علم الواجب تعالى
بالاشياء الكلية والجزئية ان جميعها علم حضورى انكشافى وانه تعالى فى الازل يرى الاشياء فى
الابد وفيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى بعض غيره موجودا بعد
فائبا غير وليس علمه تعالى بشىء من الاشياء بارتسام صورة لا فى ذاته ولا فى غيره نعم جميع الصور و
النقوش الادراكية الحاصلة فى المدارك العالية والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او
كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى مع مداركها التى هى محالها
ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سوى ذوات تلك الصور و المعلولات
بتلك الصور المدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هنا ظهر كيفية
علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات ايضا قوله واما تعرض السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح
اقول ما ذكره الشارح جواب السؤال بقوله والجواب بمنع كون العلم نسبة محضة اه ليس شرحا لقول
المص والتغاير اعتبارى بل شرحه بناء على التسليم بقوله والى هذا اشار بقوله حيث قال
الى هنا دون ان يقول اليه او الى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب
المص مبنى على تسليمه فظاهره يمكن منعه فيه اشارة فى تقرير الجواب الى ذلك اى الى وجه جواب

كون المعلولات القريبة هو الكتاب المبين واللوح
المحفوظ محل تامل فانهما على ما يظهر من الكلام ذكره
المحشى سابقا النفوس الكلية المجردة والمعلولات
القريبة هى العقول الفعالة الموسومة بالعقل
تامل ٣٠٣

ان يتوهم المحشى ومن فى طبقته من بعض
كلمات المص وغيره وظنى ان اولى

كونه مستلزما لان يقع الواجب تحت التقاليد فى
شىء من الازمنة والامكنة وان يتجدد بالنسبة اليه
شىء واقول هذا انما يلزم لو كان المراد من قبل الايجاد
وبعد الايجاد القبلية والبعدية الزمانيتين واما
اذا كان المراد منهما القبلية والبعدية الذاتيتين
فلا يلزم شىء من اللازمين المستحيلين فالاشتباه
نشأ من الخلط بين الزمانيين والذاتيين فلا
تغلط ٣٠٣

اقول تلك الصور لابد من ان يكون منطبقة للمعلومات
بها حاكية لها اولا وعلى الثانى كيف يكون المعلومات
بها معلومات للمدارك المذكورة بتلك الصور وعلى الاول
يكون الاول تعالى عالما بتلك الصور ولا يكون عالما
بالمعلومات بها المدارك المذكورة وهذا انما يصح لو لم يكن الاول تعالى
عالما بالصور على ما هى عليه من الانطباق والمحاكات وهو
مما لا يتفوه اليه احد الا الجهال والمباين عنه بمراحل
نعم من الجاهلين ٣٠٣

بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة اه كما صرح به

المص على التنزل الا انه استند المنع المذكور على الابتناء بمذهب المص وذلك بين جدا لكن بقى شىء
اخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما لها كما لا يمكن منعه
وبناء تقرير المحشى للسؤال انما هو على ذلك فتدبر قوله والانسب ان يحمل ما حمل الشارح قول المص و
التغاير اعتبارى على جواب اشكال من نفى علمه تعالى بما سواه اه حمل هذا الكلام على جواب اشكاله و
المحشى حمل الكلام الاتى على الجواب عن كلام الاستدلالين جعل حمل هذا الكلام على نفى قول من ذهب الى
ارتسام صور المعقولات فى ذاته تعالى انسب لاقتضاء المقام تحقق هذا المذهب وبما ذكرنا فضله عليه دون
ان يحيطه فتدبر قوله بل لتشاركهما من غير ذلك لان الصور العقلية فايضة من العقل الفعال
وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط قوله بل انما يتضاعف باعتبار انك المتعلقة
بذاتك او بتلك الصورة فقط يعنى ان تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط
وذلك فى صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك صورة علمك
بتلك الصورة وقد يكون على سبيل التركيب اى باعتبار تعلقها بذاتك بكل منها وذلك فى
صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك الصورة معا وفى كل
منها لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر قوله بل بحضور الاشياء انفسها عنده اى انه فيهما
اشكال مشهور قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول بحضور المعدومات فى الخارج واصولها خصوصا
الممتنعات الوجود عنده تعالى والحال انها لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده وكيف يمكن حضور
الحوادث قبل ازمنة وجودها مع وجوب كونه تعالى عالما فى الازل بها والجواب عنه على ما تقرر عندى
اما عن الحوادث فتام من استواء نسبته تعالى على جميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما واما عن المعدومات
الممتنع فهو ان المعدوم والممتنع ليس ابا ثبت فى الخارج والله تعالى يعلمه وباعتبار ارتسامها
فى الاذهان حاضر بنفس صورته الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا
واجاب المحقق القوى عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذاته تعالى علة مقتضية للاشياء اما بواسطة
او بدونها والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول فالمعدومات والحوادث الممتنعات
متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الخصوص والتعين كما لا سبيل لنا
الى معرفة كنه ذاته تعالى انتهى والعجب انه كيف جعل ذاته تعالى مقتضيا للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها
حاضرة متعينة مع ان التعين والخصوص لا يمكن بدون الوجود ومع ذلك تعالى فقال هذا ما عنه

علم الواجب بذاته دفعى الجواب عن اشكال من نفى ع
وذكر بعض المحشين فى وجه الاشبهية ان كلام المص يرد الظن عن
الاول حيث قال ولا يبعد العلم اه فالمطابق لهذا الجواب
ان يكون مذهب بعض ارتكاب الاول ليكون الجواب ظاهر الدلالة
عليه وانت خبير بان شبهة من نفى العلم بالسوى مبنية على
انه فى العلم صورا متغايرة ولا تفاوت بين مذهب الشيخ
وهذا المذهب الا ان صاحب هذا المذهب يقول ان يكون
الواجب الاحدى من كل وجه محلا للصور المتكثرة كذا فى الشيخ
فالوجه ما ذكره بحرمته لاقتضاء المقام تامل ٣٠٣

فان ذاتك ح باعتبار انه به الانكشاف فى ذلك علم وباعتبار
انه المنكشف معلوم وباعتبار انه المنكشف لديه ونفسه عالم
٣٠٣

فالصورة باعتبار انه ما به الانكشاف علم وباعتبار انه
منكشف معلوم ٣٠٣

فالصورة علم ومعلوم بالاعتبارين

فذاتك علم وعالم ومعلوم بالاعتبارات الثلث ٣٠٣

المراد طبيعة الاشكال لا الاصطلاح فان هنا الحالين
كما يظهر بادنى تامل ٣٠٣

من حيث انها علة لمعلول كما ان العلم بالعلة بهذا الوجه
بدون العلم بالمعلول غير متصور ٣٠٣

فان علمه تعالى عين ذاته تعالى كما هو الحق ٣٠٣

ما امكن ان يقع فى هذا المقصد الذى تحير فيه الفحول من ذوى العقول هذا واكتفى بعضهم فى كيفية علمه
بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وغفل عن ان الاشكال انما هو فى وجوب
كونه تعالى عالما فى الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعين والامتياز والعلم الاجمالى لا يصحح
ذلك والمحقق الفخرى نسب هذا القول الى المحشى ارتضاه وذلك افتراء عليه فانه قال يكون العلم
السابق على جميع الايجاد سابقا ذاتيا علما اجماليا هو عين ذاته فتوهم هذا المحقق انه اراد بذلك
هو العلم السابق فى الايجاد الحادث سبقا زمانيا بل المحشى مصرح بان العلم السابق على ازمنة
وجود الحوادث انما هو بالصور الحالة فى المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال
عنده قوله فاشار الى هذين القولين الاول قوله العاقل كما لا يحتاج آه والثانى لا يظن آه
قوله ولما كان البيان سهل المأخذ آه معناه ان عدم استدعاء العلم صورة مغايرة لمعلوله
دليله وبيان هذا ان القولان فاشار المص بذكر المدلول الى دليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل
والبيان لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذى هو دفع الظن المذكور اى ظن استدعاء
العلم الصورة المغايرة الذى هو المفهوم هيهنا لكونه اى لكون الظن المدفوع منشأ الحكم المردود
المذكور اى الحكم بتقرر صور المعقولات فى ذاته تعالى فتم قوله اشد تاثيرا ودون لكون الشئ
حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه
لا يحسن التشبيه بما نقل عن المص بقوله كما فيما نقل عن المص اى من قوله واذا كان حال ما
يصدر عنه بمشاركة غيره هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه يعنى اذا كان الصادر عنه بمشاركة الغير منكشفا له فالصادر عن العاقل الفاعل
المستقل اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المص حديث كون الشئ حاضرا بالوجهين وان اريد
انه اشد تاثيرا فى الانكشاف لكونه صادرا عن العاقل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه
لا دخل فى ذلك لعلية منها الصور الادراكية فتم قوله كما نظيره ايضا فى كلام المص المنقول
اى من قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فانه
صريح فى ان الثانى فى كونه حصولا للغير دون الاول فى ذلك وكلام الشيخ هيهنا ان الثانى فى كونه
حصولا للغير اولى من الاول فى ذلك فهو نظير لما قاله الا انه يخبر فيه بقوله وقيل عليه ان ذلك
غير لازم لما فى قوله وهذا ما لا يقول به عاقل اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرض المص دفع الاعتراض

فى سبق الصورة الحالة فى المدارك العالية على الحوادث زمانيا تامل فتم ٣٠٣

لظهوره فى النفس واحوالها بادنى التفات تامل ٣٠٣

فى بعض النسخ ... وكانه هو الظ ٣٠٣

الموجود على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا
وكونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية فيلزم الكثرة فى الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام
المعقولات بذواتها يلزم المثل الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة
مغايرة للمعلولات فى العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك ليست محلا لها بل حصلت الصورة لك
بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله ليس دون حصوله
لقابله وح فالمنع الاول ممنوع لانه خارج عن القانون اذ المص فى صدد دفع لزوم المحذورات كما عرفنا
بابداء احتمال لا يترتب عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع باثبات احتمال وترتب المنع غير موجه ايضا
ايضا لانه نقض على السند وهو خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المص ان ما حصل
قد يكون حصوله مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزم كلية الدعوى وان
كل حصول كذلك وان كان مركبا وفاعل السواد هو المبدء غير قابل للاتصاف به انتهى وفيه ما فيه قوله
فحاصل تحقيق المص يعنى ان الحاصل من تحقيق المص ليس الا ان منشأ العلم انما هو الحضور فقط لا خصوصية
كون الشئ حالا فى العالم ففى صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما
بها من غير ان يتصور هناك حصول اصلا وفى صورة علمه بما سواه ايضا يكفى حضور ذوات الاشياء
عنده وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول وح يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الفخرى
المستفاد من كلام المص فى شرح الاشارات لا يزيد عن العلم وان ذوات المعلومات الموجودة فى الخارج
علم بها والتغاير اعتبارى وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة فى علمه تعالى بما يغاير ذاته الاول انه نفس
ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والثانى انه صور معلقة لا فى محل وينسب الى
افلاطون الالهى والثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المص فى توجيه كلام الشيخ فى شرح
الاشارات الرابع انه صورة بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما لها من الصفات
الخامس انه يكون بصورة او بصورة قائمة بذاته تعالى والمذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون
المذاهب تلك الخمسة عن استاده فى شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله يعنى ان كلام المحشى آه
مما استفاد من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه تعالى بالموجودات الخارجية
من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات وهذا مخالف لما سبق من ان
صفاته عين ذاته بالمعنى الذى حررناه الا ان يحمل كون علمه عين ذاته على العلم الاجمالى دون

لا يخفى ان هذا الكلام المنقول من المص يدل على ان العلم بمعنى العالمية ما يجب تقدمه على المعلول فان وجود المعلول موقوف على وجوب وجوده لان الشيء ما لم يجب لم يوجد ووجوب الوجود موقوف على وجوب الايجاد وهو موقوف على اعتبار العلم والارادة فيجب في الصدور بالقدرة والاختيار كونه مسبوقا بالعلم نعم امكان الصدور ليس موقوفا على اعتبار العلم والارادة بل على عدم اعتبارها فيمنع هذا يمكن ان يتوهم ان غرض هذا المحقق ان الصدور بالقدرة والاختيار بمعنى امكانه لا يجب ... كونه مسبوقا بالعلم حقيقة لا بمعنى العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات وهو الذي يكون عين المعلوم على ما دل عليه كلامه الاول ولا بمعنى العالمية وهو الذي يكون عين العالم على ما دل عليه كلامه الثاني وليس العلم بهذا المعنى موثرا وانت خبير بان هذا لا يكفي في عدم ورود الايراد فان الصدور بالقدرة والاختيار بمعنى وجوبه عند المتكلم ما يجب كونه موقوفا على اعتبار العلم بمعنى العالمية فيكون

فلانه كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصورة الحاصلة منها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي تقتضيها العلم من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي تقتضيها من جانب المعلوم هي عين ذات المعلوم قوله وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فالحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الوجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد قوله ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور متوقف على القصد تقدم المستلزم للعلم قوله فيحتاج الى ان يتوهم اي في دفع الفساد المذكور اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله فيه تكلف نظر بل هو محل لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اي كما ان هذا لا يرد على المص لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم بعينه قال في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون موثرا كالقدرة ام لا الايجاد هو اصدار وجود الشيء اي علته والعلم كما سبق بيانه هو حصول علم واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حصل عنه فيكون باعتبار صدوره عنه معلولا له وباعتبار الحصول عنه معلوما له والجهة التي باعتبارها صار بها يسمى بالقدرة والتي باعتبارها حصل يسمى بالعلم ولا اعتبار بجعلهما مضافان الى شيء واحد من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة وبين الايجاد والتاثير فان القدرة لا تقتضي الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير نعم ذلك ويشمل كون الموجب والمؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لوحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد لما يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم الايجابي ان يكون سابقا على الايجاد قوله مع انه اولى لعل وجه الاولوية هو ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجود في الخارج فان تحقيق المص تقتضي ان يكون هي بعينها حيثية المعلومية قوله والتحقيق ان يقال ان هذا العلم آه اقول كون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم المفسر الحقيقي كما

الاول على ما هو التحقيق عند الحكماء فرد ما اورده المورد المعلم الاول مسبوق بهذا العلم فلو كان هذا العلم عين المعلوم والجواب هو ما افاده المحشي ٣٠٣

واما في العلم الحضوري فلا يقتضي صورتا من جهة المعلوم فان المعلوم بالذات هو ذات الموجود الخارجي واما من جهة العالم فيقتضي صفة زائدة حادثة بها يتحقق العالمية فتامل ٣٠٣

وايضا نقول الصادر الاول اذا اخذ من حيث هو يكون صادرا عن الواجب فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم ذلك العلم الذي ليس هو المعلول الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون الصادر عنه هذا الا ما فرض اولا فيلزم التكلف وايضا ينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم هو عين الواجب فتامل كيلاني

لا يخفى ان العلم الذي لا يكون موثرا هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بذاته الذي هو عين المعلوم بالذات لا العلم بمعنى العالمية فانه عين العالم وعين قدرته فلو كان القدرة موثرة كان العلم موثرا ايضا فتدبر ٣٠٣

فان حيثية المعلولية هي حيثية الماهية وحيثية المعلومية اي حيثية الوجود وبينهما مغايرة ظاهرة ووجه التامل ان الماهية ليست بمجعولة بالذات بل المجعول بالذات هو الوجود فحيثية المعلولية والمعلومية حيثية واحدة فلا اولوية اذا ما ذكره في الحاشية ٣٠٣

ان مح للان تغاير الحيثية الصحيح كون الشيء سبب لنفسه فلا اولوية ...

التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات فاذا حكمت بين العليتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العليتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجود في الخارج علم بها وفي ان التغاير عينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح بان ذات جميع الموجودات الخارجية صورا كانت او غيرها علوم لها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب سادسا لا يخرجه المذكورة لا يغير لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا اجماعا اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من ان يكون علمه بالاشياء عين ذاته تعالى ان اراد ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى بمعنى ان ذاته لا يحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء كما هو شان غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا مختصا بصفة العلم بل جميع صفاته عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد بانه العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما سيأتي وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهب على حدة قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى المص في شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس نقيا من كلام الشيخ بل هو تحقيق من عند نفسه بعد رده كلام الشيخ بمحذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي اتى به وجعله سادسا لمخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي من كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء كذا يمكن ان يقع في العلم الحضوري اذ هو مجرد حضور الشيء فيكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما سمى الاضافة علما وفي الآخر سمى ذات الموجود الخارجي به لذلك واما سادسا فلان ما ذهب اليه الصفاتية هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر لا ما نسبه الى العقلاء واما سابعا

والايلزم صدور الكثير عن الواحد واي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فتم ٣٠٣

ليس مراده بهذا الكلام الاعتراض على الفخر فانه لا يدعي الانحصار في صفة العلم بل مراده بيان الواقع فتامل ٣٠٣

بالذات فالحاضر بالذات انما ذات الشيء الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا
وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا له نعم
ذاته تعالى علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو ما ينكشف به على
المنكشفات بالذات لكنه هو المعنى العلم الاجمالي ولا اختصاص له بالصادر الاول وقياس
ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم بها باطل لان ذاته
مقتضية للتميز بمعنى موجد التميز ومفيده لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مفيد الخصوصية وما به
الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز و
التشخص ليس الا موجده وخالقه ولو كان ما ذكره في المعلول الاول وجها صحيحا لامكن اجراء مثله في
جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو تعالى
معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره
المحشي في المعلول الاول بعينه ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات الكونية بذاته مقتضيا
لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية وبخصوصيته وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود
نسبة الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين
ذاته وكان في كلام المحقق الغزي المنقول آنفا اشارة الى هذا وانت بما ذكرنا في المعلول الاول
خبير بان اي شناعة في ذلك قوله قال صاحب الشفاء الخ استشهاد لكلا الامرين اما الاول
فلان المعنى المعقول اذا لم يوجد من الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة اياه لم يكن
اختصاصه وتميزه بمطابقته للموجود الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس بما
اقتضته مخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه وكذا الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى و
اما الثاني فلان نسبة الكل اليه تعالى اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكان الصورة البنائية
علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقايق الموجودات لكن هذا ليس مراد
الشيخ بل مراده عقليته تعالى بالاشياء بالعلم الصوري والتفصيلي سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه
بمعنى انه يعقل او لا نظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه في الخارج يدل على ذلك ما قاله متصلا
بالقول المذكور تعليلا له من قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير
في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو اورد المحشي

لان الصورة المطابقة للشيء مرآته يطابقه في الماهية ولا ماهية للواجب حتى يطابق الصادر الاول فيها ولو كان له ماهية مطابقة له لزم التركيب تأمل ٣٠٣

يعني ان حاصل الدليل ان العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء مميز له وكل مميز له علم تفصيلي به فالعالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء علم تفصيلي به ثم يجعل هذه النتيجة كبرى فيكون الصغرى بان يقال ذات الواجب تعالى عالم بذاته المقتضي لخصوصية الصادر الاول والحاصل انه مميز للصادر الاول وكل مميز له علم تفصيلي بالصادر الاول وحاصل الدفع ان الوسط غير مكرر فتدبر ٣٠٣

فالتميز ليس في مرتبة موجده فهو كما آخر المعلول عن العلة فذات الموجد للتميز لا يمكن ان يكون علما تفصيليا للشيء حتى يكون فيه التميز في مرتبة ذاته واما ما به التميز فهو في نفس التميز فيكون علما تفصيليا وهو المراد من الفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية تأمل ٣٠٣

وهو قوله ومحصله ان علمه تعالى بالموجودات على وجه مر الجواب والاعراض الغير الفايضة بحسبه تعالى عن تلك الموجودات نعم عن الغفلة سيتعرض من ان صفته تعالى عين ذاته بالمعنى المذكور فتدبر ٣٠٣

وهو قوله في جواب الاشكال الخ ان ذاته تعالى كله مقتضية للاشياء انتهى ٣٠٣

فان ذلك مستلزم لكون ذات الواجب لا عين المعلومات الكثيرة الغير المتناهية او صورة مطابقة لها وكلاهما مما لا يتفوه به من له فضلا عن فاضل ٣٠٣

يعني ان ذاته تعالى بالنسبة الى الصادر الاول المرتسمة فيه صور جميع الحقايق الموجودات بمنزلة الصورة البنائية بالنسبة الى البناء المندرجة فيه جزئيات كثيرة فكان الصورة البنائية الخ ٣٠٣ ح

اي يعلم ما يتبع من ذاته بان يوجد صور الموجودات على النظام المعقول كيفية كونه في الكل الخ ٣٠٣

المشهد

اي في غير ان يكون لبعضها ترتيب بالنسبة الى بعض ٣٠٣ ... بالنسبة الى البعض ٣٠٣

استشهادا العلم الاجمالي بل الكلام الذي نقله من الشيخ قوله قبيل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله بعض
كيف يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفايضة عن عقليته لانه يعقل ذاتها و
انها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء ليتم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك
الصور الفايضة الخ صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا بالكل كما لا يخفى قوله فان الغايب المطلق في
طي الشاهد الحاضر يعني ان حاله مطوية في حاله بمعنى انه يمكن من النظر في هذا استنباط ذلك فتدبر
قوله وبذلك التحقيق وهو ان العلم الذي عين ذاته تفصيلي بالنسبة الى الصادر وانت قد عرفت فساده
بل دفعه وهو ان يقال عند المصنف ليس العلم منشأ لصحة الصدور بل منشأها لبيان القدرة واقتضائها
لخصوصية المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته وللثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم
الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كمالاته تعالى انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت مرارا
قوله هو ايجاد المنكشف بذاته هذا ظاهر فيما نقلنا عن المصنف من ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على
الايجاد بل ان الايجاد وانه فيه نظر وذلك لان ما صرح به هو معنى العلم المصدري ومراد المصنف هو الحقيقي فلا
منافاة قوله سواء كانت مادية او غير مادية اقول هذا التعميم ليس بصحيح لان مناط اجراء الدليل
هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات
ليست موضوعة للتغير فلا يشملها وذلك ظاهر قوله فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات اقول بناء
هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما
زعمه الجمهور وح فنقول لا شك في ان زيدا اذا كان في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت
بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا وقت
آخر فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن كان
ذلك جهلا وح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها
الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول زايل عنا البتة
نعم يحصل لنا الحكم العلم بان زيدا كان في الدار في الآن الذي انقضى ذلك لكن ذلك حكم آخر غير الحكم
بانه في الدار الآن والسبب في ذلك هو وقوعنا في الآن اولا ثم بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر
ثانيا لكوننا زمانيين فلو كان الواجب تعالى ايضا مثلنا في ذلك التوهم كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال في حقه

كون الذات مبدأ لكل شيء يعني الذات فيعقل الذات انها مبدأ لكل شيء واذا التعقل يعقل كل شيء لان ذاته وجود صرف بسيط وعلة لكل الاشياء فيجب ان يكون كل الاشياء بنحو اشرف واللازم فكون الذات علما بالاشياء اولى من كون تلك الصور الفايضة علما بالاشياء فتأمل ٣٠٣ ح

او بمعنى ان النظر في هذا يغني النظر في ذلك فان مرتبة هذه الاخطار في العلم بل وجه وهو الاجمال ثم الوجب لكونه متفقا به والى هذا اشار بقوله لو ترسيم على الارض النقع البسيط على الذي يمكنهم استنباط هذا المعنى بوجه بمعنى الخ وكانه لم التفاتر بالعبر فتدبر ٣٠٣

قال ان آية الرحمن على العرش استوى ان نسبته تعالى الى الرحمة الواسعة لجميع المخلوقات على السواء لا تقدم وتأخير فيها مقتبسه على ما ورد في تفسيرها بل التقدم والتأخر في قبول الاشياء بحسب ترتيبها في ذاتها لتقدم بعضها في ذاته على البعض فالمتقدم يقبل التجلي اولا والمتأخر ثانيا فافهم ٣٠٣

لا يخفى ان صفة النفس من الجزئيات والصور الحاصلة فيها من الكليات حادثة متغيرة وذلك ظاهر وليس المراد بالغير المادية المجرد عن المادة مطلقا بل ما يشمل صفة النفس والصور الحاصلة فيها فتأمل ٣٠٣

لان تحقق الآن الثاني يستلزم زوال الآن الاول بل هو عين زواله وهذا يستلزم زوال ما فيه اذ لا معنى لزوال الآن الاول ودفعه مع بقاء ما فيه فافهم
٣٠٣

زوال الحكم الاول فى حقه تعالى ايضا زمانيا ولا ينفع فى ذلك كونه عالما بان زيدا فى الوقت السابق كان فى الدار
فان ذلك كما عرفت حكم اخر غير الحكم الزايل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور لا بانكشاف
الذوات ولم يمكن له تعالى الحكم فى آن من الانات بان يكون الآن ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما فى
المنجم بالخسوف الجزئى المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم بطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس
فانه لا يتغير بحسب مجئ ازمنة القبل والمقارنة والبعد او كان بانكشاف الذوات وكان بريا عن
الوقوع بحسب الازمنة والاوقات كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير فى شئ اخر قوله وتقريرا الدليل على وجه
وقد تقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير بحال تغيره لزم الجهل لعدم
مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير فى ذاته تعالى عن ذلك اقول فى الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون
علمه تعالى عين ذاته هو ان الصفة التى تقتضيها العلم من جانب العالم هى عين ذاته ومع لا يلزم التغير فى
ذاته بتغير المعلوم سوا غاية الامر لو كان ما به العلم اى الصورة المطابقة عين ذاته وان العلم الذى هو عين ذاته
هو العلم الاجمالى وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت قوله هو ان يتحقق اذا لم يحضر عنده جزئى لكون زيد فى
خارج الدار فى المثال المذكور قوله ان حضر عنده جزئى لكون زيد فى الدار فى ذلك المثال قوله حضر عنده
ذلك جزئى الاول اى بعد حضور الجزء الثانى بعدية زمانية فهذا التقرير ايضا مبنى على توهم التجدد فى اجزاء
الزمان بالنسبة اليه تعالى وحاصل هذا التقرير راجع الى التقرير الاول على ما قررنا قوله بل المناسب ان يقول
هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريريه وعلى تقريره ايضا اذا قيل بل قوله لزم التغير فى حكمه تعالى ان المراد
بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك كما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون العلم
حضوريا لا ينفع فى ذلك وايضا نقول اذا كان شئ من الاشياء منكشفا بذاته تعالى فى زمان معين بسبب
حضور ذاته فى ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذى بعده بالنسبة اليه تعالى ايضا فاذا انقضى
ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقى صورته فى
شئ من المدارك ام لا اذ الانكشاف الحضورى وراء العلم الحضورى كما ان المبصر اذا غاب عن بصرنا يزول
عنا الحالة التى نسميها الابصار ولا يكفى فى ذلك بقاء صورته فى خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف المذكور
وكذا الابصار حالتان نحكم بثبوتهما ان يستدعيان مطابقة وجوده فى المنكشف له والمبصر وليس المراد
بالتغير ههنا الا ذلك وظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان جواب المص عن هذا الاستدلال اعنى قوله و
تغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان يبنى على ظاهر الحال وعلى قوانين الاشعرية كما قرره الش بل الجواب

وعلى هذا التقرير لا يكون جواب المص جوابا عنه فتدبر ٣٠٣

يعنى ان المراد بالعلم هو العلم التصديقى فانه الماخوذ فى استدلال المستدل ما مد ٣٠٣

قوله وايضا ای يعلم ان جواب المحشى لا يدفع الاستدلال مع قطع النظر عن التبديد فان مبنى الاستدلال هو توهم التجدد فى اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى وهو باق والى ان قول المحشى فالتغير فى المعلوم لا يستلزم التغير فى العلم مع بقاء المبنى المذكور كما انه غير معقول فتدبر ٣٠٣

لكن الماخوذ فى هذا الاستدلال هو العلم الحصولى بالنسبة اليه تعالى الزمنية ٣٠٣

على التحقيق هو ان يتحقق والتغير كما بين بالنسبة اليه تعالى هذا وقال المحقق العمرى بل اللايق فى الجواب ان يقول
ان علمه تعالى لما كان حضوريا غير زايد على الذات يعلم كون زيد فى الدار فى الزمان او الآن الفلانى ولا يزول
هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان او الآن الذى كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد
خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور تغاير المعلومين بالذات لا يستدعى تغاير العلم الا باعتبار
والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المص بقوله وتغاير الاضافات ممكن انتهى اقول القول ببقاء
العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولى بان يكون صورة كون زيد فى الدار وصورة
كونه خارجا عنها حاصلتين اما فى ذاته تعالى عن ذلك واما فى المدارك العالية على اختلاف بين القائلين
بالعلم الحصولى كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوادث بعد واحد بلا استمرار وتجدد عنده تعالى
على ما حققنا واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا اصلا كما لا يخفى على
ذى فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به فى هذا الكلام واما الثانى فكما
صرح به فى شرح هذا المقام حيث رده على المحقق الدوانى فى القول بحضور جميع اجزاء الزمان مع ما فيها
عنده تعالى فقال هذا طور وراء طور العقل ووجه البحث فيه ظاهر وقال فى حاشية الحاشية ورفيه
الآلام فى كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين معا وايراد على المناسب الذى ذكره المحشى ان
هذا الجواب يستدعى كون العلم زايدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زايد على الذات مع
ان مذهب المص ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلى نفس المعلوم لا العلم الاجمالى
فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون ما ذهب اليه المحشى من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه
المص من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا ان المص باى معنى قال بكون العلم نفس
الذات وانه غير معنى كون ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء واما ان للمستدل ان يورد الدليل فى العلم الذى هو
عين الذات فاقول العلم الذى هو عين ذاته بمعنى الصفة التى تقتضيها العلم من جانب العالم
لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالى فان العلم الاجمالى ليس بتفاصيل الاشياء خصوصا
ليلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى آخر فهو عرفته بحجره قوله فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل يعقلا
زمانيا انه معدوم وتارة انها موجودة اقول هذا صريح فى كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا
اذ مع تخصيص هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى بريا عن الوقوع فى الزمان كما حققنا فلا يمكن
نفى علمه تعالى بها لهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة لكن يعقل مرة واحدة انها موجودة

هذا يدل على ان فى عبارة الش هكذا وتغاير الاضافات ممكن لا التغير ذاته جواب عن سؤال هو انه كيف يتعلق العلم الذى هو عين ذات الواجب بالمعلومين المتغايرين بالذات ستامل ٣٠٣

اى بلا استمرار زمانى تامل ٣٠٣

هذا توبيخ على انكاره المحقق كلا القولين وليس منه تهمه حاشية الحاشية ٣٠٣

نسب المحشى العلم الى الجزئيات بالنسبة الى الزمنية ٣٠٣

[illegible] ٣٠٨

٨

في ذلك الوقت معدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت قوله ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية اقول

لا مانع في بقاء الصورتين معًا لو كان علمه تعالى بالصور على ما هو مذهبه كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه

في زمان آخر اذ لا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا

فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين بحضور الذات معًا اذا كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان

معًا بحسب الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحد من الصورتين

اصلا على ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه قوله

وان ادركت بما هي مقارنة للمادة الى قوله بالة متجزية اقول قد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها

انما تمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور ذاته له كما في

حضور المعلوم عند العلة فلا يمنع اصلا والجزئيات المادية لما لم يكن مدركة لنا الا بحصول صورها فينا

ولم يكن حصولها في انفسنا المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المتجزية فلذلك لم يكن ادراكنا

لها تعقلا بل احساسا وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عند علتها الحقة تكون معقولات له تعالى

فلا حاجة في ادراكها الى حصول صورها فانية عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها تعقلا ولا حاجة هناك

الى الة متجزية فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومتشخصة وممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة

له تعالى من غير نقص ولا حاجة الى الة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة

على تقدير كون علمه حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا ايضا كما مرّ واما على تقدير كونه

حضوريا وبريا عن الوقوع في الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا قوله كذا اثبات كثير من التعقلات اقول

اذا حصل معنى التعقل بما بيناه لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس نقصا له تعالى بل عدمه نقص البتة

قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء اي من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظاهر واما الثاني

فعلى نحو كلي منحصر في فرده فلا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية يحتمل

عند العقل الكثرة الا ان في الاول كان ان يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي

الثاني يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة في الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج

في فرد فلا يعزب عن علمه تعالى شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله ان يعلم انه تعالى يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه مهية

انسانية محفوفة بمجموع عوارض كل منها معلومة بمهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض

وان كان كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان افاد

الشخصية

اي لا ادراكا متسعا اي للادراكات التعقلية فلا يرد ما اورده هذا المحقق بقوله اقول الخ فتدبر ٣٠٣

هذا شق ثالث الشقين المتعلقين بالزمان وقوله كونه كليا قيد لقوله يعقل لا لقوله كل شيء وقوله ومخصصه اي يعقل كل جزئي وكلي على ذلك الوجه ان العلم كونه كليا اي على كونه غير متغير كما هو شأن الكليات

اقول هذا مبني على ان الادراك ولا يتعين في الادراك المادية ما ليس جهته كلية وان الكلية والجزئية بنحو الادراك وهو مبني على اصالة الماهية في الوجود وكون الوجود امرا اعتباريا انتزاعيا وهو باطل عند للاينا اليه ما قيل في ربط الموجود بالحقيقة هو الوجود لا هو المهية في كلمه فلا يلزم عزوب شيء من علمه غير ذلك عن الكل وتجوات الاشياء الحسية جهته كلية في تعقله الاول تعالى بنحو كلي كما ذكره هذا المحقق فتدبر ٣٠٣

٨٣

قد عرفت ما مر في القولين المذكورين لتبيان ان حضور العلم الحضوري وبيانيه نفي هذا النحو من العلم لا ما ذكره وبعد ما قال فنفي هذا التعجب تعجب فتدبر ٣٠٣

فان وجود المعلول في نفسه عين وجوده للعلة والوجود عين الحضور فان مفهوم الحضور ليس كالحضور فتدبر ٣٠٣

الشخصية لكن قد يفيد الاختصاص بشخص وكذا يعلم عمروا بعنوان كونه مهية انسانية محفوفة

بمجموع عوارض اخرى كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه في الواقع منحصر في شخص

هذا المجموع وان امكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع

غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك

اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي اي بحسب امكان فرض العقل لا يعزب

عنه شيء شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات امر ممكن يجب ان لا

يفوت منه جزئي من الجزئيات ومثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا نقص فيه بحسب الكمية كما

زعمه الجمهور وشنعوهم الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا ففيه نقص عظيم من

حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا قوله يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة اقول

الظاهر من مذهب القائلين بارتسام الصور كما في ذاته تعالى ان الموجودات سواء الكائنات الفاسدات

والمبدعات الباقيات بما هي موجودات عينية ليس معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات منها

انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزمه

عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين

الذي يلزم من انكاره الكفر هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من انحاء العلم

انت ايضا قد عرفت انه ليس كذلك ٣٠٣

فليس على احد عده كونه من ضروريات الدين وظاهر ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا

نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح في انه انما كفرهم في

ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا

واشد غورا في المطالب الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك من كلامهم واما الغزالي ونحوه

فلما توهموا من ظاهر كلامهم انه تعالى يعلم الجزئيات على نحو كلي او انه تعالى يعلم الجزئيات من حيث هي صفة

الهم وقالوا بكونه تعالى عالما بطبايع الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا بشيء من ذواتها حملهم ذلك

على تكفير هؤلاء ورد ذلك افتراء عليهم وتوهما من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي

له تكفيرهم بمجرد انكار نحو من انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطئتهم قوله فان

واجب الوجود مبدأ لكل وجود الى قوله باعتبار الوجود العيني اقول خيرات العقول مبدأ

لكل وجود والعقول بعد عزوب شيء شخصي عنه لا يستلزم ان خصوص العلم الحضوري ولا ينافيه

مقصوده من البحث مع المحشي بان التخصيص بالموجودات الكائنة الفاسدة ليس لوجه الا على مذهب القائلين بارتسام الصور بل الظاهر منه ما وجوابه ان المحشي قال ويعلم من كلامه المذكور ولم يقل انه صرح به حتى يرد عليه الايراد فتدبر ٣٠٣

قال الغزالي يلزم على الحكماء بناء على القول بعلمه تعالى كليا بالجزئيات على الوجه الكلي والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن هو تعالى عالما بما يتجدد من احواله الان لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كونه واحدا بل انما يعرف الفضلاء والاحاد كليا لا المخصوص بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم محمدا اصلا وانه لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه تعالى كفر [illegible] في الاشياء معنى فيلزم استيصال الشريعة بالكلية [illegible] مبدء في هذا التعليل تأمل فليتأمل قوله ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود الخ

هذا النحو الخاص من العلم بل نبيّن ان علما مطلقا وبنا فيان نفي العلم راسا وابي ذلك من نفي الحصور
باعتبار الوجود العيني كما صرح به ففي هذا التعجب تعجب فتم قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا
في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العيني فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات
المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات والاولى على تحقيقنا ان يكون الكتاب
المبين عبارة عن نوع الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة غير مستمرة عنده ويعبر
عنه باللوح المحفوظ ايضا وح يكون قلم الذي به يرتسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل
الاول بل ارادته المتعلقة بافاضة الموجودات والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ
عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار انتقاشها
بصور ما في الكون بتدريجا كل في وقته وح يكون العلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب
المبين مجموع العقول واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان القضاء
لا يقبل التغير والقدر يقبله قوله والتغير في حضورها عما يكون تغيرا في النسب والاضافات اقول
قد عرفت مما حققنا لك ان التغير في حضورها اعاهو فيما بينها وبعضها بالنسبة اليه فانها جميعا
حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيه تعالى عن
ذلك ولا اظنك ان تكون في مرية من ذلك قوله بواسطة امر مخصص ينضم اليها هو المسمى بالتشخص
اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زايد في الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى ان
الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدأ الآثار ومصداق الاحكام ويتنزع منها العقل باعتبار
تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل كذلك يجعلها
في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيتنزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون
ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص
امر واحد بالذات ومتغاير بالمفهوم والاعتبار فماهية التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها
الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا لجاعلها كما ان ماهية الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس
ذاته كذلك واما العوارض المكتنفة بالتشخص فليست الا امارات للتشخص واما المادة في الماديات فليست الا معدة
للماهية لقبول الارتباطات المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها
على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي بدون هذا الارتباط الخاص جوز اشتراكها

بين كثيرين

والحق كما هو الاولى النظر ان التغير في هذا يستلزم كونه تغيرا زمانيا
وانه لا تغير له بالنظر الى ذاته وفعله لانه لا في صفاته الحقيقية
ولا في صفاته الاضافية المحضة وفي المحضة ولا الاضافة
المترتبة عليه بالواسطة ولا التغير الواسطة يقتضي هذا
لا تغير ولا انتقال في معلوماته التفصيلية التي هي عين
حضورات الموجودات العينية مع كثرتها وتعددها وتعاقبها
وتجددها نظرا الى ذواتها وقياس بعضها الى بعض اذا
كانت زمانية واما بالقياس الى المتعالي عن الزمان فلا
ولا اختصاص بهذا الجواب في علمه الذي هو عين ذاته
الذي يعبر عنه تارة بالعلم الكمالي واخرى بالعلم
الاجمالي سمع منه دام ظله

واعلم ان هنا رايين احدهما ان التشخص هو نفس كون المفهوم ممتنع
الشركة بين الكثيرين اوشيء وراء اثر المفهوم ويتنزع منه الحكم
عليه وثانيهما ان التشخص بعدما كان غير المفهوم المذكور هو
متشخص او المتشخص هو الماهية الاخر وهو المتشخص وراء
المفهوم المذكور التشخص هو الماهية هو الذي اضافه ونسبه
الى المحققين ويأتي ان التشخص وراء المفهوم ومتشخص بذاته
لا ان الماهية يصير متشخصة به وهو اولى واحق بان يكون متشخصا
وهكذا الكلام في الوجود فالرايان جاريان فيه والحق
فيه ما هو الحق في التشخص فانهما امر واحد بحسب الحقيقة
ومتغاير المفهوم فافهم ٣٠٣

بين كثيرين بان يكون لها في الخارج انواع ارتباطات بالجاعل فهي من هذه الحيثية يكون كلية ومشتركة
بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك فهي من هذه
الحيثية يكون جزئيا حقيقيا وشخصا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل
ماهية واقعة في الخارج مرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض اشتراكها بين كثيرين
سواء ادركت اولا ولا يكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث الماهية وذهب جماعة الى ان التشخص
امر موجود في الخارج زايد على الماهية منضم اليها به يصير جزئيا وشخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل
الى الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى تشخص آخر واشتراكه بين التشخصات ليس الا في مفهوم
عرضي وهكذا قال جماعة في الوجود اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين كالمحقق الدواني
وسيد المحققين ومن تبعهما زعموا ان تشنيع المتأخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة لهذه العبارة ثم ان ذلك الامر
يعني الامر الذي يسمونه تشخصا في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي
العالية هذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة
علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ان بين ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون حقيقته نوعية اما
منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس كان صورها الادراكية
جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية فالاختلاف والجزئية لاختلاف نحو الادراك كاختلاف
المدرك وادراك الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فحاصل كلام الحكماء نفي التخييل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك جميع الموجودات له على
نحو التعقل الاشرف المقدس عن شوائب القصور انتهى وقال سيد المحققين في حاشيته على هذا الكتاب في
ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص جوهري مثلا الماهية النوعية المعروضة بالكم والكيف والوضع ونحوها
من المشخصات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زايد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع
النوع في الجواب فان ادراك التشخص المذكور بالحس كان تصورها مانعا من فرض الشركة وان ادرك لا بالحس
كان تصورها غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت المخاطب ما علمته
بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك
للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع

فمناط الكلية هو الادراك لا غير ومناط الجزئية
ليس الادراك بل هو الارتباط الخاص سواء تعلق
به ادراك ام لا فتدبر ٣٠٣

ان كسب الصور اما كسب الوجود حتى يكون الماهية
والتشخص موجودين بوجودين فلم يذهب اليه الا
من لا يعبأ به ٣٠٣

لا شركة اصلا الشيء ونفي العلم عنه كما في العلم بها

لا يخفى ان المستنبط من كلام المحقق الدواني والسيد المدقق
هو ان التشخص ليس الا مفهوم المنع من الشركة
فتدبر ٣٠٣

قوله ولذلك اذا سئل الخ والجواب ان التشخص
ما عرفت امر وراء المفهوم وهو لا يدرك الا بالشهود
العيني والحضور الكشفي وهو النوع هو الذي يحكى به
عنه فلذلك يقع النوع في الجواب فتدبر ٣٠٣

المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان
ما يحصل كان مانعا من فرض الشركة فيه سواء كان اكثر صفاته بل مهيته ايضا مجهولة ح واذا عرفت ان
تصور معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحوي الادراك
فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني
ولا يلزم من ذلك ان يخرج بحث كلمة الشك مثل مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل
جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى بالجزئي لا يمنع عن فرض
الشركة كما لا يمنع المخاطب كما في المثال المذكور فحينئذ لا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت
ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو
من الارتباط الواقعي اعني كالادراك المنتهي لهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من
عوارض المفهوم انما هو بالادراك لا بهذا النحو فالاشيا الموجودة في الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها
اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط كان يكون بصورة حاكية عن نفس
الهوية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية ادراك نحو الارتباط سواء
كان بالحضور او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على
الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي وتوهم كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي
لا على ما راى هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات
الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا مهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا
ولما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم حكاية صورة العقلية عن نحو الوقوع الخاص انما هو في الماديات
لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المدققين المحققين فيه ان علمه انما يكون جزئيا لادراكه نحو وقوعه
في الخارج بسبب الاحساس لا بخصوصية الاحساس بل لو امكن الاطلاع الحضوري بدون الاحساس لادركه
جزئيا فلو امكن اطلاع المخاطب ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا وعلى تمسكه بالشبح البعيد
ايضا نظر اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج
لا بمهيته وسائر صفاته مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشبح في الخارج مع جهلنا بمهيته و
صفاته لا يتوجه في كونه ممتنع الاشتراك فليتم في جميع ذلك قوله وههنا ثلث احتمالات آه الاول
هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما

حضوريا

اولا ان يجعل مناط التشنيع عليهم مبنيا على راي
هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص باطل
٣٠٣

حضوريا والاخر حصوليا قوله مع ما فيه يعني انهم كل واحد منهما بصورة مطابقة تكفي لكون احدهما
كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك
وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وايضا كون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احديهما كلية
والاخرى جزئية لجواز كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين قوله لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور بعينه
اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي الحضوري الانكشافي عنه تعالى وقد عرفت انه بذلك يتعلق
تكفيرهم فيجوز كون واحد من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا يصحح كلامهم من حيث هو
متعلق التكفير قوله وههنا قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالعرض مناط الكلية و
ثانيهما بالعكس مرددة قوله وان كان بتاني النظر بالتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن
ان يقرء بالثاء المثلثة وتخفيف النون خلاف الاول قوله فيظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني
مما ذكرنا او كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشيا
جزئيات وحقايق والكليات ليست الا مفهوماتها ومهياتها الحاصلة في الاذهان قوله وصار
القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون
الشيء معلوما بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنه نفي الحضوري الانكشافي الذي تعلق
به تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الثاني والبطلان انما هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح التاويل
المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فقط لا المشار اليه بقوله مع ما فيه فتدبر قوله لزم ان يعزب
عنه شيء باعتبار الوجود العيني اذ لم يكن تفاوت بين الموجود العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك
على ما زعم الماديون لا يلزم عزوب اصلا قوله وايضا ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف العلة
ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بحصول ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة
فتدبر قوله ليس الا في العلم الذي هو مع الاتحاد هذا الكلام صريح في ان المنسوب نفيه اليهم
ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون الشيء من الاشيا معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه
لا يصلح متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله فهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجاد ان
الحضورات الزمانية اذا لم يكن يتحقق قبل الايجاد وقد تحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور
والانكشاف عند حالة وجودية حقيقية فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي وكان قد ادعى
انه تعالى حالة منتظرة وهو مع وقد عرفت ان ذلك ليس بتغير في الاضافات والحاصل ان المتجدد له

المراد بانه هو ان ... الاحتمال الثاني انه لا يكون معقولا ومتصورا
اذا كان العلم حصوليا بالذات في العلم الحصولي ان يكون من الصور
معلوما بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصور الحصولية والعلم
الحضوري الشعوري بالنسبة الى الوجود ثم ٣ ...
منه سلمه

كالصورة النفسية فانها باعتبار كونها في نفس شخصية
جزئية وباعتبار كونها مطابقة لكثيرين كلية
٣٠٣

احدهما كون الشخص معلوما بالذات للواجب تعالى وبالعرض
لغيره وهو باطل لاستلزامه ان يكون الشخص العابد
معلوما له تعالى بالذات فيلزم التغير في علمه تعالى وهم لا يجوزون
كون الشيء العابد معلوما له بالذات بالعلم الحضوري
والى ذلك اشار بقوله وان بادي النظر آه وثانيهما كونه معلوما
له تعالى بالعرض ولغيره بالذات فيكون معلوما له تعالى بالصور
القائمة ولا دخل له في تصحيح التاويل المذكور او
التكفير على اثبات ان علمه تعالى بالحضور والتاويل
على انه بالحصول فلا دخل له واليه اشار بقوله وصار
القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان
عبد الله

وهو ان يكون مناط الكلية هو معلوميته بالذات
ومناط الجزئية هو معلوميته بالعرض ٣٠٣

لوكان علما فقد يحدث له علم وهو مح وان لم يكن لم يلزم من نفيه نفي علمه تم اصلا فلا يصح التكفير قوله لكون
التشخص بذاته متحققا في الاشخاص المادية يعني به الامر الذي المخصص ينضم الى المهية ليتشخص وهو
المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروجه عن متعلق هذا العلم لم يصح بناء تعميم العلم بالجزئيات على ذلك
قوله على اعتقادهم اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بما لا مهية له كلية
قوله صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك سيعلى تكفيرهم وقد عرفت ما فيه مرة وكذا في قوله
فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم ينسبوا وبذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا
هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفت ان شيئا
من هذه الانفاء ليس نفيا لعلمه تع حقيقة قوله ولم يكن عند العاقل الاول احاطة
بانه وقع او لم يقع اي الآن بان يكون الآن ظرفا للحكم لا للمحكوم عليه فان الاول هو الذي
يوجب تغيرا في الحكم دون الثاني فقوله فهذا القول كفر صريح ليس كذلك لانه انما يلزم الكفر
لو كان المنفي الوقوع في الآن على ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك
النفي حذرا عن لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الاخر اعني
على تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم بما في
الآن بل انما يلزم منه عدم كون العلم انيا وزمانيا ولا محذور في ذلك فعليك بالتامل الصادق
فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي اعني
قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول تع احاطة بانه وقع او لم يقع
نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول تع احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه
في هذا المبحث ذكر العاقل الاول اصلا فلينقل كلامه ليتبين عليه الحال قال في الاشارات في فصل عقده
ليتبين فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي لهذه العبارة اشارة الى الاشياء الجزئية قد تعقل
كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدء نوعه في تشخصه يتخصص به كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
تعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو
جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او

لم يقع

لم يقع وان كان معقولا على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي بحيث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي فعلوان العاقل لان بين كون
القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين وبعقله
ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل اخر تذنيب فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى آخر ما نقله المحشي فلما حكم في الفصل الذي قبل ان العاقل
للجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي
بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر يعني
على الوجه الكلي الغير المتغير تحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع ويرد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني انه يلزم
بذلك ويتوجه تكفيرهم لكن في كون ذلك ما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول
كان ارادة اثبات ادراكها باعتبار الحضور العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك
يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول لم يثبتوا ذلك
فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح
فمبنى التكفير على عدم الاثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على
الشق الاول مسامحة فتدبر قوله وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها قال
هذا الايراد هو التدافع بين كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي
علمه تع بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تع علة لها باعترافهم قال المص في شرح الاشارات بعد
شرح قول المصنف المنقول اي قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا آه واعلم
ان هذه المسائلة يشبه مسائلة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في
الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما
به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما لامتناع كون الواجب موضوعا للمتغير تخصيص لذلك الحكم
بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يوضح بيان هذا الحكم المط

من ما خذ اخر وهو ان يوق العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس او ادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والملحوظ فيه ذلك الادراك
يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب لذاته وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل ما هو عاقل ممتنع ان يدركها يكون؟
موجهة ما هو عاقل على الوجه الاول ووجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا تصير التعارض بين ما توجبه
المقدمة القائلة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا متغيرا
فان العلم هنا هو المطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره في الصورة ليس
غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل الان والمعنى والمستقبل لمثل الاحساس
الذي ذكره وجعله مناطا وما ذكر اخر لدفع الواقع فليتأمل قوله اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجهين احدهما ان يكون بتجدد اوضاع الفلك الاسم بحركة
الزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حادثا او قديما مشروطا بقطعة معينة من الزمان اولا و
لهذا الوجه يكون جميع الاجسام الجسمانيات ماعدا الفلك الاسم زمانية وثانيهما ان يكون التجدد
الراسم للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الاسم زمانيا وثالثهما ان يكون حادثا
وجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء تجدد اوضاع الفلك الاسم بالقياس الى ذاته او لا وبهذا
الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع
الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون
وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم
بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات حادثة او قديمة يكون
مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة
واوضاعها بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانيا
بشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية
لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون الا جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شأنه الادراك
والا لكان كل جسم مدركا بل لا بد له من قوة من شأنها الادراك وتكون تلك القوة لا محالة قائمة بذلك
الجزء منه وهذه القوة هي المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بآلة جسمانية لا ادراك الا

ماهو

ماهو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون
كذلك واذا زمانيا والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور
المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان كان واي جهة وعلى اي وضع
وفي اي زمان حاضرا لجسم آخر كذلك بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين
ليتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك وظاهر واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا
عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع والامكنة والجهات والازمنة الواقع في الزمانيات
كائنا بالنسبة اليه بل يكون كائنا فيما بينها بالنسبة بعضها الى بعض فلا يتصور لشيء منها قرب بالنسبة اليه
او بعد فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة
ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتأخير ويكون بعضها الى بعض وبعد عنه وكذا تقدمه عليه وتأخره عنه ايضا
مدركا بالبتة فاحفظ ذلك قوله فان يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل
ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور والا لنا الحكماء ايضا ما يكون به نفيهما ان يكون بانكشافه
ذوات الموجودات عنده دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية او لا انه ليس له قبلية ولا بعدية لها
بالنسبة اليه وانما هي لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف ما زعمه المحشي من ان مذهبه هو انه
انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعدها بانكشاف ذواتها فان
قلت قد قال المصنف في شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقله المحشي بهذه العبارة فان كل شيء مما
مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات اي وجه كان مثبت في جوهر عقلي يعبر عنه
بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه بجميع الموجودات انما هو بالصور
الحاصلة في الجوهر العقلي كما هو مختار الشيخ المحقق على ما مر فليس منطبقا بالتحقيق الذي ذكرت
على مذهبه قلت قد تبين لك في تضاعيف ما مر ان المصنف يقول بكون علمه بانكشاف ذوات
الموجودات على النحو الواقع عنده بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف ومخالفته مع الحكماء في
نفي علمه بالجزئيات وتشنيعه عليهم في ذلك وشدة مبالغته في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة
اليه نسبة واحدة صريحة في انه انما خالفهم وشنع عليهم بقولهم بالعلم الحصولي ونفيهم العلم
الانكشافي الحضوري وهذا مخالفة اخرى وراء المخالفة في الارتسام في ذاته تعالى كما مر والا فهم

لا ينفون علمه تعالى بالجزئيات اصلا وربما كان كلامه مرادا واما تأويل هذا القول منه فعلى زعم المحشي وامثاله
فهو انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن على هذا يلزم اثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة
واحدة بل بيانيه كونه عالما بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور فيتشعب قبلية وبعدية
بالنسبة اليه تعالى واما عندي فتأويله ان الجوهر العقلي الذي فسرنا بالكتاب المبين عبارة عن شخص الانسان
الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فانه مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص
وحداني صادر عنه تعالى بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر وهو ظرف وعقلي اذ خلق ابداعيا بلا
مادة ومدة مشتمل على اعيان جميع الموجودات فهو كتاب جميع ما صدر عن البارى تعالى بواسطة وبدونها
من الازل الى الابد وتفسير المص الكتاب المبين قبل هذا القول بدفتر الوجود يؤيد هذا التأويل
كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي من المص في شرح رسالة العلم يخالف الظاهر من
ساير كلماته كما اشرنا اليه فليتأمل فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء ايضا فان
الكلام الذي نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المص في شرح رسالة العلم وهو
مؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم يحرزون بالعلم بخصوصه فان موجبه كون
جميع الاشياء حاضرة له تعالى دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصورها زائدة عليها مع انهم
مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة
على السواء بالنسبة اليه تعالى في الشهود العلمي الارتسامي او في الوجود العيني لكن بمعنى انه لا يمكن ان يحصل
شيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى اصلا لا بمعنى حصول الحضور العيني ولكن دفعة كما ذهبنا
اليه فان الظاهر انهم يتحاشون عن حضور المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني على ما مر فيما نقلنا
من كلام الشيخ في الشفاء فيما سبق ولو قالوا لا يكون الشيء من الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم
بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة وكون علمه تعالى بهذا الحضور
فكان مخالفا لما تقرر من العلم الصوري واما المص فلما قال بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها
عنده تعالى وجعل الوجود العيني لزم ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وبعده وبعده بمقتضى الكلام المذكور
فلا معنى لكون علمه تعالى بها قبل ازمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بالصور
الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها حيث لا يتصور قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المص
على التفصيل لكن باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة والبعيدة

اعنى

اعنى المجردات وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة اعنى الماديات والزمانيات على ما يغربه كلامه في شرح رسالة العلم ٨٧
كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين معلولات القريبة والبعيدة وكلام الذي نقله المحشي في شرح الاشارات
من تقييد المعلولات بالذاتية في قوله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير
ان يحل فيه فان المراد بها مبادي العالية المجردة عن المواد وح يزول الاضطراب عن كلامه وح يكون
المراد من هذا الكلام الذي نقله المحشي من شرح رسالة العلم ههنا ما هو المراد من كلام الحكماء والذي نقله
الشارح من الوجهين المذكورين ويصير حاصل مذهب المص على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات
الذاتية او المجردات بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات والماديات بحصول صورها في المعلولات القريبة
مط اعنى قبل وجوداتها وبعدها حيث لا يتصور ههنا قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوفيق
بين جميع كلماته الا انه يبقى تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على وجه بلا طائل بل ينعكس
عليه فتدبر قوله ثم ذكر تحقيقا فوق اي قال بعد ذكر التحقيق فانه مهد له مقدمة حقق فيها ما حاصله
ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة
والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها بحيث تارة اي لا توجد معا او يكون تارة توجد معا والاول
من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان
او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا حصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتغير اشخاصها
وتشخصها وهي اما الزمان كما في المتحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة
تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ويتنزه العقل عن اسنادهما اليها الى
اخر ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي قوله بكذب ما يحكم المدرك الاول بان الحاضر ليس
موجودا في الحال لان معناه ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجوده في حالة الحكم والحال
هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو في زمان وجوده حالة الحكم
ولكن يحكم بمن لزمان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي
موجودا في ذلك الزمان البعيد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب عن علمه تعالى كون
الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس
اليه ولا كون ما هو ماض غايبا عما هو حال ولا كونه غير حاضر عنده فلكن ذلك في ذكر هنا قوله
يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان فلا يكون الماضي ايضا الذي

هو موجود فى زمان معين موجودا فى زمان الحال الذى هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذى هو
موجود فى زمان معين موجودا فى زمان الحال الذى هو زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضى
والمستقبل الشىء الذى مضى زمانه والشىء الذى سيأتى زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين يصح ايضا
اذ كل منهما زمان لوجود نفسه ايضا كما تقرر فى موضعه والاظهر ان يقول بحكم هو بان ما هو موجود فى زمان
يكون ماضيا بالنسبة الى زمان او بعده ليس موجودا فى ذلك الزمان المسمى بالحال ليطابق البدل وما هو بدل
منه صريحا فتدبر قوله ولا يحكم على شىء بانه موجود الآن او معدوم وذلك لان الآن عبارة عن
الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا قوله او موجود هناك او معدوم
وذلك لان هناك اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك يقتضى كون الحاكم مكانيا بل هو
يحكم بدل الحكم بان الشىء موجود هناك بانه موجود فى زمان مفروض البعد عن مكان اخر قوله او حاضر
او غايب اراد الحضور والغيبة الزمانيين او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك اعنى كون الحكم بانه
حاضر او غايب بالمعنى المذكور لا يستلزم كون الحكم زمانيا او مكانيا قوله وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلى اى العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال
ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلى اى على الوجه الذى به يكون العلم بالجلى فان العلم بالكلى يكون
من هذا القبيل اعنى بحيث لا يختص بشىء من الامور المذكورة كما صرح به العلامة فى شرح رسالة العلم فى تحقيق
الذى ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا تعلق لهما اى بالزمان والمكان
وتسبق للعقل من اسناده اليهما كما اذا قيل للانسان من حيث طبيعته الانسانية متى يوجد او اين يوجد
او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون فى اى بلد يكون بل اذا تعين متشخص منها كهذا الانسان
او هذه الخمسة من العشرة يتعلق بهما بسبب تشخصهما اما ولا فان فيه اعترافا بان بعض معلوماته كالجزئيات
المتشخصة على وجه يدركه بالآلات الجسمانية اى على وجه يكون مشارا اليهما بهيهنا وهناك هو
كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية وكان المعترض توهم ان المنفى فى قول المص او موجود هناك
او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو متكلم فى كونه زمانيا ومكانيا الذى يتحقق كون الشىء
مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفى كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالى عن
الزمان والمكان وكذا توهم من نفى الحضور والغيبة بينهما بالقياس الى مكانى او زمانى اخر وليس كذلك
كما عرفت قوله اى يعلم الجزئيات بالكلية اى دفعة واحدة بحيث لا ينفك علمه بالبعض عن العلم بالآخر

وهذا

يكون بعيدا عن مكان الحاكم حالة الحكم كان هنا اشارة الى مكان ... ح ح

وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شىء كما ذكره المحشى فليتفطن وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا
قوله لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين فى الوجود اى النسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون
منطبقة عليه او لا ويختص تلك النسبة بالانطباق عليه فقط قوله والالم يكن الا حاصلا فى زمان وكلا
بعض لها التغير زمانيا اقول فيه اولا انه ليس فى الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلا وان كان فى الوضع
وثانيا انه ليس على الاجسام تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثانى من المعانى التى
ذكرنا للزمانى ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بالانطباق
عليه بوجه من الوجوه الماحب الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف يصدق عليه انه مع الزمان فى
الوجود يعنى لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه
فالمجرد البرى عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية مع لا اضفاء فى ان نسبة جميع الازمنة ليست
نسبة واحدة وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان ينسب فى كل زمان معين كهذا اليوم مثلا الى ذلك الزمان
المعين بكونه معه فى الوجود وظاهر ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السوية فنسبتها
الى المجرد الموجود معها ايضا ليست على السوية والجواب انه يصدق على المجرد فى هذا اليوم انه موجود معه على
ان يكون هذا اليوم ظرفا للصدق لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا سوى
كونه معه فى اصل الوجود وكما انه موجود مع هذا اليوم فى اصل الوجود كذلك موجود مع سائر الازمنة
فى اصل الوجود وكما انه يصدق فى هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم فى اصل الوجود كذلك يصدق فى
هذا اليوم انه موجود مع سائر الازمنة فى اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة الى هذا
اليوم على السوية لا يبطله عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك الاختصاص
هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم قوله كالحادث فانه فى اليوم لكونه
معه فى الوجود وهذه النسبة اعنى كونه معه ليست معية فى اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة
عليها وهى كون وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معية فى اصل الوجود فقط
ولا معية الحادث مع اليوم اعنى حدوث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الاعظم كان نسبته
مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التى تحددها كان راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان
غير الفلك الاعظم كان نسبته مع اليوم كون تحدد الاوضاع المخصوصة للفلك الاعظم لهذا التحدد
المخصوص لهذا اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية

وفي اصل الوجود التي يكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحد منها غير النسبة التي يكون لاحد الفلكين
مع يوم اخر بالتقدم والتاخر اللذين هما من مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى
يوم آخر مغايرة بالتشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم
فانها لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم اخر لكونها معية في اصل الوجود فكون
الفلك اليوم في اليوم ليس بمجرد معيته معه في الوجود بل بخصوصية زائدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق
في الغد وعدم كونه في الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل
الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدا على المعية في اصل الوجود فكما انه يكون اليوم في اليوم
بمعنى معيته مع الغد في اصل الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى اي بمعنى معيته في الغد
في اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة
كذا فنقطع جميع ذلك قوله غير مسلم الى اوما قال خارج عن قانون التوجيه اذ المص في صدد منع لزوم
المحذور على تقدير علمه بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكن به دفع جميع
ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف
نسبتنا اليها والمانع ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا واما قوله لكنا ايضا لا نحكم
ا فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد بهناك الى مكان قريب من مكاننا بل اشارتنا بهناك الى مكان
قريب من مكاننا الا من مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه نظير اشارته الى مكان قريب من
مكاننا فتدبر واما جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا ينفعه اصلا قوله اما اندفاع
النظر الاول فلانه ليس كلام هذا المحقق اعتراف وقد عرفت ان منشأ توهم الاعتراف ما هو وبعد ذلك
يحتمل هذا النظر كما لا يخفى قوله لا بالتصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالصور الكلية
المنحصرة كل منها في شخص على مذهب الحكماء وليس المراد التصور المقابل للتصديق قوله بل جميع الموجودات ما هو؟
في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تع كل في وقته اراد بحصول كل في وقته ان يكون في وقته ظرفا
للحصول اي كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله وبعد ذلك وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو
باعتبار اختصاص كل حضوري بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مراد المص لانه اذا كان حضور كل
في وقته لا دائما لم يكن لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه معنى بل مراده ان كلا منها في وقته حاضر
عنده تع ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه معنى بل مراده ان كلا منها في وقته حاضر عنده

ازلا

ازلا وابدا لاستواء جميع الازمنة اليه تع وعلى هذا يكون في وقته ظرفا وفايدته ان كل شيء مع كونه في
وقته حاضر عنده تع دائما وقد عرفت مما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما
مر آنفا قوله واما اندفاع النظر الثالث وقد عرفت اندفاعه بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني
على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تع وتاويل كلام المص الى ما لا توجيه له كما في دفعه للنظر الثاني
وذلك بتاويل الحال بزمان مخصوص بالمتكلم بمعنى وجود المتكلم مختصا به ليس قبله ولا بعده وكتمام
مدة عمره هذا مثلا بالنسبة اليه تع يعني ان المنفي هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاصه بالمتكلم به
بالمعنى المذكور ووجوده تع ليس مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك النفي عنه تع وليس المنفي هو
الحكم الواقع في الآن مطلقا بدون اختصاصه بالمتكلم وقوله اذ لا يحكم لشيء بانه موجود في آن وجوده او
معدوم في آن وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال
يعني ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده او مستقبل كذا او حال بمعنى زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون
وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا فمع تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تع كما عرفت
ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا ثم قوله لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود و
الحال ان المقصود هو انه ليس علمه تع كعلمنا لا بمجرد ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما عرفت
قوله يجب من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون كذا في العلم الحصولي الاكثر في فقد عرفت
انهم ليسوا قايلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قايلون بذلك في العلم الحصولي الصوري يرد ان
ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض
كلماتهم مصرحة بكونه عالما تع بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها في فرد كما حررنا سابقا قوله ومن
المتاخرين من تكلف الخ لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما ورد على توجيه المص من وجهين مع امرين
اخرين احدهما شدة بعد حمل العبارة عليه فان الانتقال من وجه كلي والوجه الكلي الى وجه شبيه
الكلي من قبيل الانتقال من اللفظ الى المعنى لا دلالة باحدى الدلالات وانما يمكن الانتقال لو كان
العبارة على وجه كلي على سبيل الاضافة دون الوصف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي
وظاهر كلام المص بوقوع التغير في علمه تع بالجزئيات والاول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف
دون توجيه المص فان حمل العبارة على توجيه المص وان كان ايضا لا يخلو عن بعد الا انه صحيح لامكان ان
يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي المنتسب الى الكلي بخلاف هذا التوجيه الا انه يرد ان اطلاق التكلف

على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله
ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين الموردين على توجيه المصنف مع الثاني من الوجهين اللذين ذكرناهما
ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون قد اكتفى عن الوجهين ان تعين بالظهور وان يكون اشارة
الى مجموع الاربعة او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مخصصا ببعض الازمنة هذا انما على ما فهمه دون ما حققناه كما مر مرارا قوله لم يناسب الا
مذهب الاشعري القايل بالحكم التعيني في الواجب بخلاف مذهب الغير القايل به يعني ان جريان الاوصاف الثلثة
بهذا التفسير عند غير الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الحكم الحادث
او المطلق اي لكنه في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلق الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه تعالى
مطلقا قوله والاوصاف لها باعتبار الانفعال الحادثة انفعالاته من حيث استنادها اليه ليست زمانية ولا
لازمة لحصوله فيها ايضا بالزمان كما لا يخفى على الخبير بما اسلفناه وكذا صفاته الاختيارية من حيث انها صفات
له قوله كان بذات الجزئيات باعتبار الوجود العيني اي حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني
او منكشفة باعتبار الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبر الكان بل حالا عن ذوات الجزئيات فانه مفعول
به بواسطة حرف وخبر كان هو قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة الظاهر اوصافه بتذكير
الضمير لكونه راجعا الى الزمان وتانيثه باعتبار التعبير عنه بالازمنة في قول الموافق في ازمنتها قوله
بحيث لا اصعاد فيه فانك قد عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات العينية من حيث وجود الزمان فيها بحسب الاوصاف انما هو
الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة قوله فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم يعني تاويل كون
الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها لكونه بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب
مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية وعباراتهم
صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم فالحاصل من هذه الحاشية انه ان اريد
تغيرهم بل هي حاضرة عنده في اوقاتها عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان
علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية
وان اريد عدم التغير في كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات الزمانية
ففيه ان عدم التغير في كونه تعالى كذا ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم تعالى
بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات حيث كان مقتضى عباراتهم نفي الحصول الحادث

انما هو

الزماني فتاويل كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى بكونه بحيث يحضر عنده كل في وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضورات
الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية ثم قوله فهذا التغير من لوازم علمه التغير
في العلم القديم يعني ان علمه الاجمالي القديم لما اقتضى تغير المتغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب
المصالح وتادية الاسباب المودية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين وجوداتها المتجددة المستلزمة لتجدد ذلك العلم الذي
هو عينها فلو لم يتجدد ذلك العلم وذلك العدم بجهة المعلول لا يلزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد تلك
المعلولات وهو محال فظهر ان امتناع التجدد والتغير في علمه القديم مستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات وهذا كما ترى م
غريب كما لا يخفى عليك مما ذكرناه مرة بعد مرة ان علمه القديم انما يقتضي تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى
وعلمه التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى وهي من تلك الحيثية غير متجددة
اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه
تعالى بها من حيث علمه تعالى بها وهذا اغرب قوله والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن الائمة
اهل البيت عليهم السلام وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه اصلا
والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة
العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى وبيانه تفصيله وتحقيقه ليس هنا موضع
ذكره قوله بالقياس اي كلا مما اي بالقياس الى واحد واحد منها منفردا في سلسلة الاسباب مقطوع
النظر عما تقدمه منها واما بالقياس الى الكل اي الى مجموع ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الى اختياره
راجع الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختيارنا للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب
باعتبار القياس الى المجموع والامكان باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعني الى الفاعل القريب
فتدبر قوله هل سمي عالما قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء اقول والسر على المراد ان اطلاق العالم
والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على احدنا فان اطلاقهما على احدنا انما هو باعتبار قيام مبدء في اشتقاقهما
اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما اطلق لفظ
العالم عليه تعالى من حيث وصفه انه تعالى هو الذي وهب العلم وافاضه عليهم والمعنى لغيره كما لا يمكن ان يكون
عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه عالم لاجل ذلك وعدم كونه شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون
لقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته نفي الواجب تعالى انما هو كذلك وهكذا الحال في ساير
صفاته الكمالية قوله كما ميزتموه باوهامكم اي بعقولكم وانما سماها اوهاما لكونها هاهنا عاجزا او

لان العقول وان كان فى ادراك ما سواه تع كاملة ما لعقه الى كنه الاشياء وحقايق الامور وحقيقتها بل انما
يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فكذا العقول بالنسبة اليه وقوله فى ادق معانيه حال عن ضمير
المعقول فى مبدعه اى حال كونه المتميز كائنا فى ادق معانيه يعنى وان دققتم فى تمييزه غاية التدقيق وجردتموه
غاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايقا بجلاله تع بل انما هو مصنوع مثلكم راجع اليكم
غير حرى بان ينسب الى جلاله تقدس شانه قوله والبارى واهب الحيوة وهكذا شان اتصافه تع بصفة الحيوة
فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على الاحياء ومعدها لكل ذى حيوة قوله ولعل النمل الصغار تتخيل
لطيف لمعرفتها بالقياس اليه تع وانباتنا له صفاتا كمالية وفيه شهادة لقول المص ان العقلا تصدوا
وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفى النقيض قوله زبانيين فى ح زبانيا العقرب قرناها قوله اذا كان
فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه
اى لم يكن امكانا وقوعيا فان المعتبر فى مفهوم القدرة هو ان امكن امكانا ذاتيا قوله لانه كل
من مقابله يعنى ان ذاته تع اقتضى مشيته وارادة هما عين ذاته ترجيح كل ما هو كل واصلح بالنسبة
الى نظام الكل من طرفى الفعل اعنى وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى
ذاته تع ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا لخصوصية كونه وجود زيد مثلا ولم تقتض عدمه لكونه
شرا ومقابلا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضا الذات لا لشيء آخر
فامتناع صدور عدمه الذى هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه خيرا
لا لامر ذاتى فلا ينافى الامكان الوقوعى ايض لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح فى وقت شرا وفسادا فى وقت
آخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم كون الشيء من المقدور خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا
بالذات بل كل ما هو خير فانما هو خير بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك وينحصر الخير
بالذات فى الواجب الوجود بالذات والشر بالذات فى الممتنع الوجود بالذات وانكشف ايض ان خشيته تع انما
هو بالذات فقط لا لشيء اخر فتفطن قوله وليس قبله زمان فان تلك هذا اى عدم وجود وقت قبل
الايجاد وجعله المص فى بحث حدوث العالم موجبا للتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال وتخصيص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فما بال الخيام حيث جعله موجبا لعدم التخصيص نعت اراد الخيام بالزمان
الزمان الموجود المقتضى اجزائه فى التمايز الذى لكل جزء منه صلاحية للتخصيص بالايجاد به عند الحكماء
لا الزمان الوهمى ايض الذى ليس له تقتضى اجزائه فى التمايز بل اجزائه كيفية وهمية محضة ليس لشيء

منها

منها صلاحية التخصيص تع لكونه معدوما فى الخارج ومع امكان وقوع الايجاد فى كل جزء منه كما هو راى المتكلمين
وقد حققنا فى حواشينا المتعلقة على بحث الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المص بالوقت المنفى هو الوقت
مط اعم من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وهميا ايض يصلح لوقوع الايجاد
فيه فلا احتياج بتخصيص الايجاد فى وقت الحدوث الى مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالى بان تلك
الامور من مقتضيات النظام الاعلى مرجح فى ان الحكماء ليسوا قايلين بالايجاب الذى ينسبه المص اليهم فانهم
لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم اصلا فتفطن قوله مندفع
بالتخصيص اى بتخصيص العقول ما قيل من ان الترجيح بلا مرجح فانهم مخصصون اصل الترجيح بلا مرجح بما لم يكن
ناشيا من ترجيح ذات الارادة واما اذا كان كذلك فلا امتناع فيه عندهم قوله وكلام الشارح ههنا فى غاية
السقوط الش نظر الى ظاهر الكلام اعنى كون الارادة زائدة على الداعى فان مفهوم الداعى اعم من ان
يكون عينا او غيرا بل لعل الظ بحسب العرف ما يكون غيرا وغفل عما هو مذهب المص وغيره من المحققين
من كون الداعى عين ذاته تع فوقع ما وقع قال المص النقل دل على اتصافه بالادراك اه اعلم ان
المراد من الادراك فى عبارات المص ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مط ولا العلم
بالمحسوسات باى طريق كان لان جميع ذلك ما ثبت بالادلة التى تقدمت بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس
بما هو محسوس الذى كان صادرا عنا يسمى احساسا وهذا النحو الخاص من الادراك له تع يثبت بما ذكره المص
سابقا من ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان اثباته بالدليل العقلى والعلم الحصولى الثابت له تع
بجميع الاشياء وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا
جزم المص بان ثبوت هذا النحو من الادراك انما هو بالسمع محض طريق اثباته على السمع دليل واضح
على ان المراد ليس شيئا من معانى العلم المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس فحاصل كلامه ان السمع
دل على ان له تع احساسا فان النصوص متظاهرة متواترة على كونه سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا
احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بآلة جسمانية
دل العقل على استحالتها عليه تع فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس له تع وبمقتضى العقل نفى كونه
بآلة والظ ان السمع والبصر حقيقيان فى الادراكين المخصوصين مط اعم من ان يكون حصولهما بالآلة او
غيرها ولو فرضنا كون الحصول بالآلة معتبرا فى معناهما الحقيقى فلا شك ان المعنى المذكور اعنى الادراك
المخصوص بلا آلة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى وهو ممكن فى حقه تع اذ كون الآلة شرطا فى حصوله مط ثم و

التحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري بها الا ان السمع ورد
في خصوص والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف ساير الحواس اذا عرفت ما ذكرنا
عرفت ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وانما
المشهور بين طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب اصحابنا سيما المص موضع تامل بل الحق انهما صفتان
زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المص المنقول في شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم
ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده ان المراد بهما هو الادراكات الاحساسية كما يدل عليه كلامه المنقول اعني قوله
على النحو الذي يدركهما الحواس وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت ما الفرق
بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة والضعف في
الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان
تعلق بواحد منها ابصار لم يشك العقل في ان الانكشاف ح يكون اتم مادام العلم متلبسا بهذه الخصوصية
وحاصلا في هذه النشاة نعم يمكن ان يتبدل له نشاة وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من
الحس والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين ثم لو فرق بين العلم بالمعقولات والمعنيات وبين العلم بالمرئيات
سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول لو فرض لعلم لم يكن اتم من العلم بل لكن الاحساس في المحسوسات اتم
من العلم بها وايضا اولـ العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف وجودها
وحقيقتها والثاني انكشاف مهيتها بحيث لا شك ان الخصوصية في الوجود الحسي ازيد منها في الوجود
العقلي فان الخصوصيات في العقليات اما عين ذاتياتها او من لوازمها بخلافها في المحسوسات والعلم باصل الوجود
دون العلم بخصوصيته فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به هو انكشاف
الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود قوله هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن قد عرفت ان
التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بلا آلة له تعالى في جميع المحسوسات لكن بدليل العقل واما النقل
فلا يدل الا على ثبوت السمع والبصر والمص لما اسند هذا الادراك الى العقل فقط وجب حمله على السمع والبصر
فظهر ان هذا التخصيص انما هو مقتضى عبارة المتن فان قلت النقل كما دل على ثبوت السمع والبصر دل على
ثبوت الادراك الذي هو مطلق لانواع الاحساسات كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وغير ذلك من
الظواهر القرآنية ونحوها قلت لما دل النقل على ثبوت مطلق الادراك وورد ايضا على ثبوت نوعين
معينين منه بخصوصهما ولم يرد على ثبوت غيرهما من انواع الادراك وايضا المراد هو الثبوت من النقل فقط

وليس

وليس حصول الادراك كذلك فتم قوله لما كان معنى الحس غير متصور هناك اه ان اريد بالادراك السمع والبصر او
معنى يشملهما فيكون معنى الحس غير متصور هناك ثم بل هو اول المسألة وان اريد به مطلق الادراك
ثم لكن الملازمة ممنوعة فتم قوله وحاصل هذا الدليل نظرا دينا اه هذا الدليل انما هو على مقدمتين
احديهما كون حيوته تعالى تقتضي صحة السمع والبصر والثانية كون كل ما يصح له واجب الحصول له بالفعل
ما ذكره من الحاصل هو ان كمال الحيوة يقتضي حصول السمع والبصر بالفعل فاين هذا من ذاك ويمكن ان يجاب
بان كمال الحيوة هو كونها صفة واجب الوجود تعالى بل كونها عينه تعالى فلما كانت الحيوة الكاملة عين واجب
الوجود تعالى وكان واجب الوجود لكل ما يصح له وجب له بالفعل كانت الحيوة الكاملة لكل ما يصح لها واجب
لها بالفعل فتقرير الدليل على هذا الحاصل هو ان واجب الوجود كامل الحيوة سميع بصير فهو تعالى سميع
بصير فليتم قوله فلك استعمال لفظ الادراك اه لا يخفى ان هذا الجواب يجعل المسألة لفظية محضة
والحق اثبات هذه المعاني بمعنى العلم الحضوري يمكن بالفعل لكن قد عرفت ان مراد المص ليس ذلك
بل امر زايد عليه واثبات هذا الامر الزايد على العلم الحضوري المسمى بالادراك الاحساسية انما يكون
للعقل لو كان له سبيل الى كونه كمالا له تعالى بدون كشف الشرع عنه والظاهر انه لا سبيل الى ادراك
اثبات ذلك على سبيل الاستدلال فتفطن قوله وقال السيد المدقق من اراد هذا هو التحقيق وهو
الموافق لما ذكرنا فانه ظ في كونهما زائدين على العلم الحضوري ايضا كما لا يخفى وتصويب المحشي ليس عليه
وجه لزعمه ان مراده انما هو العلم الحضوري فقط كما زعم كون مراد المص ذلك واما ما اورد عليه من انه
على خلاف ما قرره من كون منع الشكل انما نشأ من نحو الادراك الحسي فلا يرد على اراده فان السمع والبصر
بحقيقته هذا ما هو مراده في حقه تعالى ادراك حسي لكن بلا آلة فلا منافاة بينه وبين كونه منشأ منع
الشكل هو الادراك الحسي على انه من قال بكونه منشأ الكلية والجزئية نحو الادراك بالصورة لا يفرق
بين الاحساس والعلم الحضوري بالنسبة الى اعيان الموجودات في كونها منشأ الجزئية ومنشأ الكلية انما هو
الادراك بالصورة فقط كل ذلك ظ بحمد الله قوله وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين
الوصفين غرض هذا القائل هو تاكيد القول بكون السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم وحاصله
انه لو كان المراد بهما هو العلم لم يكن له وجه بعد ثبوت كونه تعالى عليما خبيرا التعرض لكونه سميعا بصيرا على
هذه الكثرة المتكررة المتاكدة المتادية بكونهما مغايرتين للعلم مع التعرض لهما لا وجه لتخصيصهما
بالتعرض وارجاعهما الى العلم مع امكان ذلك في ساير الحواس ولزوم من كونهما الطف الحواس اه

خطابی بل لا مدخل له فی المقامات العلمیة وایضا لیس الکلام فی اطلاق الالفاظ بل الکلام فی الاتصاف بالصفات
ثم قوله فما الباعث هذین الوصفین بخصوصهما الی العلم دون سایر الصفات ای اثباتهما والتعرض لهما
مع امکان ذلک الارجاع فیهما ایضا وکذا المعنی فی قوله فما الباعث علی تخصیص هذین الادراکین بالرجوع
علی العلم فتدبر ولیت شعری ما الباعث للشیخ الاشعری علی ذلک ولعل الباعث له علی زعمه ان
الادراک الاحساسی لا یمکن بدون الآلة مع ان ذلک ایضا ینافی طریقته فان طریقته ان امثال ذلک
اسباب عادیة لا یمتنع تخلف المسببات عنها اذ الباعث عنده کونه قابلا بالعلم الحصولی ثم قوله
کما قرره هذا القایل حیث قال بخلاف سایر المحسوسات فانه یرجع الی العلم ولا یخفی ما فی هذا الکلام من
البحث فان القائل اثبت عنده کفایة ذلک فی السمع والبصر وکفایته فی سایر الحواس بان السمع لم یرد
باثبات صفة اخری بازائها فیجب الحکم بان ادراکه لها انما هو بمعنی علمه بها او اثبت السمع والبصر بازائه
ادراک المسموعات وادراک المبصرات وظهر ان ادراکه ایاها سمع وبصر قوله فان مجرد اطلاق لفظی
السمع والبصر فی الشرع لا یخفی ان اطلاقهما علیه وجه الکثرة ظاهر فی کونهما صفتین زائدتین ولکن
نقلهما عن ظاهرهما کما عرفت فمجرد الاطلاق یکفی فی اثبات زیادتهما قوله فیکونان راجعین الی العلم
فی هذا التفریع خفا جدا وهل الکلام الا فیه والقیاس الذی ذکره فی ادراکنا وادراکه یعطی کونه سمیعا
وبصیرا ایضا غیر ما یبتنی علی العلم وعلی الفرق بینهما وبین العلم الا بکونهما بآلة وکونه بدونها و
لم یذهب الیه احد لعله اراد بالعلم ما یعم الادراک الحسی وبغفل عن انه لا یبقی نزاع قوله واستدلوا
علی مطلوبهم لعل الغرض من هذا الاستدلال اثبات کون الادراک التام فی الانکشاف من العلم لینضم الی ذلک
مقدمة اخری هی ان ذلک الاتم ممکن فی حقه تعالی فینتج انه یجب اتصافه تعالی به فیکون هذا الاستدلال قریب
المأخذ مما ذکره الشارح وقوله کما اللون ای لونا معینا وفرضنا ان ذلک العلم حصل من العلم بعلته
او باخبار صادق ویمکن ان یکون بابصار سابق وبقاء صورته فی الخیال او المراد اذا علمنا طبیعة
اللون ومفهومه ثم رایناه فی ضمن رؤیة فرد منها وقوله یشتمل علی امر زاید ینبغی ان یراد ان هذه
الزیادة انما هی فی الانکشاف لا فی المنکشف فتدبر قوله لان ذلک لا یمنع کونه علما مغایرا له یعنی ان
هذا الدلیل لا یدل علی مغایرته لها فی کونه علما اذ کل فرد من افراد العلم بسبب اشتماله علی خصوصیة ما
زایدة علی طبیعة العلم یغایر سایر الافراد المشتمل کل منها علی خصوصیة ما زایدة علی طبیعته واقول
نعم ذلک لا یمنع کونه علما بالمعنی الاعم الشامل للادراک لکن یمنع کونه علما مقابلا للادراک والکلام

انما هو فیه

انما هو فیه کما اشرنا الیه والغرض لیس مجرد اثبات المغایرة لیرد انها حاصلة لغرض المقابلة بل الغرض
کون الابصار مثلا اتم فی الانکشاف من العلم الذی لیس بابصار فتم قوله هذا لا یناسب مذهب المعتزلة
یعنی لاشعاره بالزیادة ویمکن ان یوجه کونه صفة لا یستلزم الزیادة لان الصفات عند القایلین بالعینیة
صفات ایضا والتحقیق ان کون الشیء صفة یشعر بالزیادة بل یستلزمها لکن الزیادة اعم من ان یکون
بحسب المفهوم او بحسب المصدوق والصفات عند القایلین بالعینیة زایدة بحسب المفهوم وعینه باعتبار الوجود
والتعبیر عنه بالصفة ههنا هو لاثبات الحکم علیه بان له متعلقا فتدبر ووصفها بالعموم کوصف المتعلقات
بالحدوث وقوله له متعلقات خبر بعد خبر لان قال المص وعمومیة قدرته یدل علی ثبوت الکلام اعلم
ان الکلام فی اللغة جنس ما یتکلم به قلیلا کان او کثیرا وهو اللفظ الدال علی المعنی والتکلم فی اللغة مصدر
قولک تکلمت بکذا وهو صفة وفعل اثر الکلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد فی الشرع نسبة الکلام الیه تعالی
وکذا نسبة التکلم اما الاول فکقولهم هذا کلام الله واما الثانی فکقولهم الله متکلم ولا شک ان التکلم
اعنی فعل الکلام فینا یتوقف علی القدرة والآلة والله غنی عن الآلة فی جمیع افعاله فالتکلم فیه انما یتوقف
علی القدرة فقط وقدرته عامة لجمیع الممکنات وفعل الکلام بدون الآلة من الممکنات فهو مقدور له تعالی
فعمومیة القدرة یدل علی مقدوریة الکلام له لا علی ثبوته بل الذی یدل علی ثبوته هو الشرع ففی عبارة
المتن مسامحة حیث اطلق قوله واراد العام اللازم وانت خبیر بان شیئا من المعنیین اعنی الکلام
بالمعنی المذکور والتکلم لیس صفة للمتکلم اما الاول فلکونه مباینا له واما الثانی فلکونه فعلا له
والمراد بالصفة ههنا ما قام بالموصوف حقیقة وما نقل من ان المشتق ما قام به المبدأ فالمراد بالقیام فیه
اعم من ان یکون حقیقیا او مجازیا فنقض وکون المتکلم من اسماء الله تعالی لا یستلزم کون التکلم صفة
قائمة به کالموجد للخالق قوله بعموم قدرته یدل علی الکلام ای علی ثبوت الکلام ووجوده
المسامحة وذلک الدلالة لکون الکلام من الممکنات وقوله القائمة ای ویدل علی القدرة علی القاء
الکلام وذلک لان القدرة علی القاء الکلام فرد من القدرة العامة وهو ای قدرة القائم والتکلم
باعتبار الخبر قوله معنی التکلم الثابت بالشرع یعنی ان التکلم الثابت بالشرع هو بمعنی القدرة علی
الکلام وانت خبیر بان هذا معنی مجازی للتکلم ولا حاجة للتکلم الثابت بالشرع الی الحمل علیه مع
امکان المعنی الحقیقی اعنی فعل الکلام وایجاده کما عرفت وایضا لا حاجة فی ثبوت هذا المعنی الی
الشرع کما لا یخفی ویمکن ارجاع الضمیر هو الی القائم ای القاء الکلام بمعنی فعله وایجاده وهو معنی

الكلام فيكون فائدة قوله الثابت بالشرع ان معنى التكلم الثابت بالشرع ليس الا المعنى اللغوي فتدبر لكن
ما ذكره هو الاولى كما يستظهر قوله حدها التكلم مجيء الكلام بمعنى التكلم في اللغة
والعرف غير ظاهر وكون المثال عين الممثل غير ظاهر كما لا يخفى على من له ذوق سليم

تمت في يوم السبت في العشر الاخر
من شهر رمضان ١٢٦٨

تا جان نكنى خدمت كورى بپيچان   از قال تو داره نه آينه بكمال

قال في كتاب الكافي باسناده عن الحسن بن الجهم عن مولانا ابي الحسن الرضا ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل
ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا احسن منك واحب الي منك بك آخذ وبك اعطي
قلت في حواشي الكتب بسلكوم بالاعتبار قد يكرر ذلك في الحديث ان هذا الامر هو التكويني الايجادي لا
التكليفي التشريعي والاقبال والادبار هو التزيد والتنقص في كل رتبة من مراتب القوة العاقلة من مراتب
القوة العاقلة باكتساب العلوم ... الكمالات كيف كيف من الاستعداد الاول الحاصل في الفطرة الاولى
والاستعداد الثاني المكتسب في الفطرة الثانية فان بالاشتغال والتعطيل في الفطرة الثانية يربو ويلطف ما
في الفطرة الاولى والادبار من لوازم الذات وهو الحد المشترك بين حدي الربو والطف فيه وهو
منحفظ بحر تتبع ... مراتب التزيد والتنقص وهذا الادبار والاستنقاص ... العقل الا انه فلذا ... من كل مخلوق ... لا يتطرق اليه الزيادة
والنقصان بالعمل بل جميع ما يمكن حاصل له دفعة واحدة ولذلك اختص الامر والنهي التكليفي
التشريعي في جنابه ... والمثوبة والعقوبة ... رحمته وقهره في خاطبة جل سلطانه وقال اما
اني اياك آمر واياك انهى واياك اثيب واياك اعاقب والله سبحانه اعلم بحقائق الامور وهو العليم
الحكيم ... الامامية

... وفي بعض الاخبار ... ولما كان ... بان ... واحدا ... الاكو ...

واعلم ان المراد من العقل في الحديث الشريف المقدس النبوي ... في هذا الحديث الامر بالاقبال قبل الامر بالادبار وفي حديث ... بن مهران عن الصادق ... في الامر بالادبار قبل الاقبال واقباله بقوته النظرية ... عروجه ... الربوبية والتشبه
بالله ... اليه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ... وادباره بقوته العملية ... الى
الناسوت لتكميل الناقصين فالاقبال عروج والادبار رجوع وهو في الي ... لامر ربه ... الرجوع
الرجوع قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة ... ولما كان الرجوع محفوفا بوجهين ... الذكر
... واما ما ورد في رواية ... من قوله ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل
فلم يقبل فالامر هنا تكويني لا تكليفي والجهل غير مطيع بعصيانه قال بعض العارفين في المناجاة جل جلالك
اللهم من ... او يعصيك ... في ... الكائنات فاطاعك المطيع
بطاعته واطاعك العاصي بعصيانه وذكر ... انه ... الى الجبر
والذي ... بل المراد بالامر بالادبار خلق التقدير للخلق التكويني وانما سميت امرا تكوينيا
لرعاية المقابلة مع الامر التكليفي ومراد العارف المذكور بالاطاعة في قوله اطاعك العاصي بعصيانه
اطاعته للامر ارادته فان الله اراد ... كما ورد في الروايات ... قال بعض العرفاء

... في الحديث ... الكونين ...

... الارادة ... معلقة ...

مما اشتهر في الالسن انه يروى عن مولى العارفين امير المؤمنين ع انه سئل هل رايت في الدنيا رجلا فقال رايت رجالا وانا الى الآن
اسئل عنه فقلت من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين فقلت من انا
فقال انت ابو تراب فقلت انا انت فقال حاشا لله حاشاك هذا من الدين في الدين انا انا وانا انا انا ذات الذوات والذات
في الذوات للذات فقال عرفت فقلت نعم فقال امسك انتهى

ترجمة نوريه

يجب ان تعلم ان المراد بالرجل في هذا الحديث هو الانسان الكامل البالغ الى الغاية وهو الحضرة الختمية مجمع الجوامع
الكلمات التامات وكمال الكمالات وتمام التمامات لمرتبة كنه حضرة الذات الاحدية والمراد من الطين هو الاصل
العنصر والعنصر الاصلي الذي يرجع اليه كل شيء ويبتدئ منه كل ظل وفيء وهو الكرة العنصرية ومنه الارض وساير
قرناتها العنصرية في الخلقية مردية ومظاهره وهو بعينها اصوله وعناصره وهو المادة الذي ينتظر اليه من المادة كل شيء حتى
ويومى اليه وكان عرشه على الماء في وجه وهو الوجود المطلق والتعين الاول في وجه والحقيقة الواحدية في وجه والمشية
الكلية في وجه والعقل الروحاني الاولي والمشية الكاف المستيرة على نفسها والارادة بوجه وفي وجه كونه مشية و
الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر الذي هو الامكان وهو الابداع والنور المحمدي والحقيقة المحمدية وحقيقة الحقايق بوجه
والولاية المطلقة والازلية الثانية وصبح الازل والصنع الاول وعالم فاحببت ان اعرف والمحبة الحقيقية هو فعل نفسه
وحركة بنفسها والاسم الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الا اليه وهو المكنون المخزون عنده لا يخرج الى غيره والالقاب الكريمة واكثر
هذه الاسامي له بحسب وجهه الوجودي وسره النوري الذي يلي ربه واما بحسب عينيته وماهيته فهو العرش بنا بالروح الاعظم والعقل
الاول والعرش الاعظم والجسم الكل الاعلى من العرش بوجه وآدم الاول والنور الاشرق من صبح الازل ومشرق الانوار
الى غير ذلك وقس عليه حال ذريته ومظهره وعكسه ومرآته في العنصرية لتعكس ذلك على وجه لطيف واما ابو تراب
فظاهر المراد منه ظاهر واما باطنه فهو الجوهر النوري الذي هو رب نوع التراب وحقيقة النورية التي يعتنى به وما يواليه ويصافيه
ويشخصه ويبراه ويدبر تدبيره وينظم احواله ويصلح حاله ليبلغ كماله ويكون مآله واما التراب فبمعناه العام معروف
يعرف حاله بها ومآلها في حال ابيه واما بمعناه الخاص وهو العام فكل مادة قابلة موجودة كانت او مادية وحاله يعرف بمقابلة
حال ابيه واما قوله هذا من الدين في الدين اي من البدعة والتشريع في دين الحق والرضيه جوابه لما كان بناء السؤال
الاول وجوابه على رعاية حال وجهه الذي به يلي نفسه حيث قال ع انا واجيب بانية ابو تراب وهو عينيته وماهيته
وجهته انانيته لا على وجهه الذي يلي به ربه وهو الوجود فاجاب الثاني بحسب الحكاية وملاحظة حال الانانية
بحذافيرها كما ... ولكن لما كان السؤال منه متضمنا لطلب الكشف عن حقيقة المرموز الذي يشار اليه قوله ع انا ذات
الذوات والذات في الذوات للذات تدارك ثانيا برجوعه عن السابق كما ينكشف كلمة الحال واما على
هذا السابق قوله انا انا اشارة الى شانه بحسب ما يلي النفوخ العام النفس الكلي وقوله انا انا فهو اشارة الى شانه بحسب
ما يلي النفس في المقام النفس الكلي وغيرها في ان وقت الرجوع عن السابق والكشف عن وجه ما يتضمنه من المطلب العالي فاشار
الى شانه بحسب ملاحظة وجهه الكبرى ورتبته وجهة الاسم الاعلى الذي به يلي ربه وتعالى شانه الذي هو بعينه تلك الآية
الكبرى وقال انا ذات الذوات آه ولما كان لهذا الوجه الاسم الاعلى الذي به يلي ربه كمقابلة الاكسير الاعظم وجهان
منه الاعتبار فاشار بقوله انا ذات الذوات الى مقامه بحسب المرموز الذي يعبر عنه بالكثرة في الوحدة وهو المرتبة الاولى

اريد الكلمة الجامعة اي نور الابداع منه رحمه

من الفيض المقدس ويعبر عنها تارة بالقلم الاعلى وتارة يعبر بغير ذلك وهو بمرتبة كنه الذات الاحدية الحقة علم اجمالي له تعالى بجميع الاشياء
في عين كونه كشفا تفصيليا كما ان علمه سبحانه في مرتبة الذات بجميع الاشياء كشف تفصيلي في عين الاجمال ولا فرق بين العلمين
الا بكون احدهما كماليا حقيقيا ذاتيا والآخر فعليا اضافيا بخط الرقم للمحقق النوري روحه القدوس

قول في تحقيق معنى الارادة

اعلم ان الارادة يطلق على معنيين احدهما الارادة التي تكون من الصفات الكمالية للواجب جل شانه كالقدرة والعلم والحكمة
وغيرها من الصفات الكمالية واذا دل على عينية الصفات الكمالية فيكون الارادة التي هي من الصفات الكمالية عين الذات
كالقدرة والعلم وغيرهما من الصفات الكمالية واذا دل على عينية الصفة الكمالية يكون الارادة التي واذا ثبت كون
العلم بحيث لم يلزم ان يكون القدرة والارادة ايضا عينا له تعالى لان كل عالم قادر مريد حتى الحيوانات العجم فلا يكون انفكاك
العلم عن القدرة والارادة فمن ثبوت العلم يلزم ثبوت القدرة والارادة ايضا وتلك القدرة والارادة الثابتتان له تعالى لا يجوز
ان يكونا زايدتين على ذاته تعالى بناء على بطلان كون الصفات الكمالية للواجب زايدة على ذاته والاحتمال الجزئية باطل والا
يلزم التركيب ومن التركيب يلزم الانقلاب المحال لان كل مركب ممكن بالذات فلو كان الواجب مركبا يلزم الانقلاب المحال
وهو صيرورة ما فرض انه واجب بالذات ممكنا بالذات واذا بطل احتمال الزيادة والجزئية تعينت العينية فيلزم ان يكون
الارادة عين ذاته كالعلم والقدرة والحكمة وغيرها من الصفات الكمالية وثانيهما الارادة بمعنى الايجاد والاحداث بالفعل
والارادة بهذا المعنى امر حادث مخلوق له تعالى زايد على ذاته تعالى وكيف لا مع حدوث مخلوقاته تعالى في الازل والارادة
بالمعنى الاول مبدأ الارادة بالمعنى الثاني كما ان الايجاد بالفعل مترتب على مبدئه الذي هو ذات الواجب جل شانه
والارادة بهذا المعنى الثاني وردت في روايات اهل بيت العصمة ع على ما روى ثقة الاسلام محمد بن يعقوب
الكليني ايضا بسنده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا لمراد
معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد ولا ارادة من المريد والمراد والارادة في هذه الرواية هو المريد المجتمع مع المراد
والمراد المجتمع مع المريد والارادة المقارنة لوجود المراد وهذه الامور الثلثة حادثة واقعة في الازل
لانه ليس الموجود الازلي سوى الله تعالى والارادة المقارنة لوجود المراد في الازل يكون بمعنى الاحداث
بالفعل والايجاد بالفعل

ولدت امّي اباها وذا من عجبات وانا طفل صغير في حجور المرضعات

مراد از ام اعيان ثابته است ومراد از ولادت ظهور است واب وجود ظهور است وانا عالم است

درصفات اسماء است بر انکه محبوب بظهور دائمی دارد در کنم وجود است ومحب حقه را ع ودجوا

درحقایق ممکنه منبسط باشد حقایق وجود سایر نیست حق ظاهر کند من اسیر الراهرن

موالدنيا ارمر اليوم بين
حيوة القلب علم فاغتنمه
وموت القلب جهل فاجتنبه
وخير الزاد التقوى فزخ
وهذا العقل وعظ فاتعظ

الدنيا مدورة ومدارها على ثلث مدورات
الدرهم والدينار والرغيف
الكريم شجاع القلب والبخيل شجاع الوجه

المغناطيس اذا لطخ بالثوم
بطل فعله وقوته

ابعى بيت قاله العرب قول الاخطل
قوم اذا استنبح الاضياف كلبهم
قالوا لامهم بولي على النار
فضيقت فرجها بكل بولتها
ولم تبدلهم الا بمقدار

متوازي الامراض مخدر وفيها بنسيا كل

عقد ان الطب كان معدوما فاوجده بقراط وميتا فاحياه جالينوس
واتمم فبحره حنين وتفرقا فجمعه ابن زكريا وكان ناقصا
فكمله ابن سينا

وحروف جبا بجوج بلد الين

تعدى اجسل